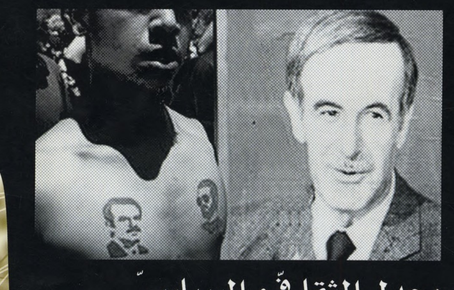


AL ADAB 2001

العدد ٣/٤ آذار (مارس) - نيسان (أبريل) ٢٠٠١ - السنة ٤٩

Al-Adab vol. 49 # 3-4/2001

حوار مع نورمان فنكلستين . نجاح واكيم: العرب على نار السلام المستحيل . أسامة مقدسي: ماضٍ من دون مستقبل





الإصلاح السوري: جدل الثقافيّ و السياسيّ

سوريا



شريف حتاتة

رواية

نبض الأشياء الضائعة

دار الآداب



مجلة ثقافيّة عربيّة

AL ADAB 2001

صاحباها: سهيل إدريس وسماح إدريس

العدد ٣/٤ آذار (مارس) ـ نيسان (أبريل) ٢٠٠١ ـ السنة ٤٩

Al - Adab vol. 48 # 3/4 - 2001

Editor: Samah Idriss
Subscription manager: Kirsten Scheid Idriss
Owners: Souheil Idriss & Samah Idriss

لا تنشر المجلة أيّ مادة سبق نشرها ولا تكافئ مالياً إلاّ من كُلِّف بإعداد مادةٍ ما. الآراء الواردة لا تعبّر بالضرورة عن آراء هيئة التحرير، لا تُعاد المواد إلى أصحابها. تحتفظ المجلة بحقّ حذف كل قدح شخصي أو إطالة. تكتب المواد بخطّ واضح أو تطبع. التوثيق (بذكر اسم المؤلف وكتابه وتاريخ النشر ومكانه) ضروري. يرجى إرسال غلاف الكتاب المنقود أو صورة شخصية عن الكاتب موضوع البحث أو عن الباحث نفسه.

الاشتراك السنوي لعام ٢٠٠١

لبنان: ٣٠ دولاراً أمريكياً (للأفراد) و ٦٠ دولاراً (للمؤسسات). البلدان العربيّة (باستثناء دول المغرب العربي): ٤٥ دولاراً (للأفراد)، و٨٠ دولاراً (للمؤسسات). أوروبا وافريقيا وبلدان المغرب العربي: ٥٠ دولاراً (للأفراد)، و٨٥ دولاراً (للمؤسسات). بقية الدول: ٦٠ دولاراً (للأفراد)، و٩٥ دولاراً (للمؤسسات).

تُرسل اشتراكات المؤسسات بالبريد المضمون لا غير، وأمّا اشتراكات الأفراد فبالبريد العادي (وتضاف عليها ١٥ دولاراً عند الرغبة في البريد المضمون).

تُدفع الاشتراكات مقدماً: (أ) إمّا بشك لأمر مجلة الآداب مسحوب على أحد المصارف العربيّة، وإمّا (ب) بتحويل مالي لحساب دار الآداب رقم ١ ـ ٨١٠ ـ ٧٥٦٠٥٩ ـ ٠٣٣٨، بالدولار، البنك العربي.

ملاحظة: هذه النسخة صالحة للبيع للأفراد فقط. وعلى المؤسسات العلميّة اللبنانية والعربية الراغبة في اقتنائها الاشتراك السنوي المباشر من «دار الآداب». الأسعار أدناه مخصصة للأفراد، وفي البلدان العربية وحدها، وعند زمن عرضها في الأكشاك. ولا يحقّ إلاّ لدار الآداب بيع هذا العدد بعد سحبه من الأسواق العربية، وبالسعر الذي ترتئيه.

Subscription rates 2001

Lebanon: 30 USD (ind.), 60 USD (inst.) Arab Countries (except Morocco, Libya, Algeria & Tunis): 45 USD (ind.) & 80 USD (inst.). **Europe & Africa** (including Morocco, Libya..): 50 USD (ind.) & 85 USD (inst.) **All Other Countries.** 60 USD (ind.) & 95 USD (inst.)

Note: All institutional subscriptions include registered air mail fees. All individual ones include regular mail fees; please add 15 USD to get your ind. subscription through registered mail.

Payment can be made by money order, check made out to Dar al-Adab, credit card, or bank transfer (Arab Bank, Verdun Branch, Beirut, Lebanon, #338 - 756059 - 810 - 1).

Note. Institutions may subscribe to *al-Adab* only through Dar al-Adab or an authorized dealer (Otto Harrassowitz, Swets, Blackwell's, Faxon, or Ebsco). The prices listed below are discounted prices valid only for individuals in listed Arab countries, and at the time of stand display. This copy may not be sold as a back issue by any seller but Dar al-Adab. After display time expires, price is subject to change without notice.

ثمن النسخة من هذا العدد (الأسعار صالحة لسنة ٢٠٠١ فقط)

لبنان ٦٠٠٠ ل.ل. ـ سوريا ١٠٠ ل.س. ـ مصر ٧ جنيهات ـ المغرب ٣٥ درهماً ـ تونس ٢٥٠٠ مليم ـ الأردن ٢٥٠٠ فلس ـ البحرين ٢٠٠٠ فلس ـ السعودية ٢٠ ريالاً ـ الكويت ١٥٠٠ فلس.

رئيس التحرير
سماح إدريس

المراسلون
محمد جمال باروت (سوريا)
عبد الحق لبيض (المغرب)
ماجد السامرّائي (العراق)
أيمن حنّا حداد (الولايات المتحدة)

مديرة الاشتراكات
كيرستن إدريس

المدير المسؤول
عايدة مطرجي إدريس

مصمم الغلاف
حاتم الإمام

تنضيد
ميشلين خوري

إخراج
ميشلين خوري
حاتم الإمام

الطباعة
المجموعة الطباعيّة

العنوان: ص.ب ٤١٢٣، بيروت، لبنان.
تلفون/فاكس: ٨٦١٦٣٣ (١) (٠٠٩٦١)
٧٩٥١٣٥ (١)

Address: P.O.Box: 4123, Beirut, Lebanon.
Tel/Fax: 00961 -1 -861 633, or 00961-1 - 795135
e-mail: kidriss@cyberia.net.lb, or d_aladab@cyberia.net.lb

كنتُ أريد أن أقول شيئاً

. أحـمـد السليـمـاني* .

(..

..............................)

ـ : «...............................؟»

ـ: «...................»

ـ : «...............................؟»

ـ: «...................»

ـ: «.........!»

ـ: «...................................

....

....

ـ: «..»

ـ قُلتُ: اليوم ٢٧ من سبتمبر ١٩٩٩.

تعليق: هذا النصّ يرمـز إلى هيـمنة الآخـر (كلّ سلطة) على المُبْـدِعين، وإسكاتهم في آخـر المطاف نقطةً مـسـجـونةً بين ظفْرين/مِخْلَبين. لكنْ يبقى الأمل أنّ المتسلّط فانٍ والكلمة باقية. وإذا كنتُ اليومَ، ١٩٩٩/٩/٢٧، لم أتمكّن من الكلام، فإنّ غداً آتٍ، والمتسلّط فانٍ، والكلمة باقية إلى الأبد... حيّةً بكل المعاني. (اس)

* ـ كاتب تونسيّ، فاز بجائزة القصة القصيرة في أكبر مسابقة أدبيّة شبابيّة في مدينة قليبية عام ١٩٩٨.

مُنع في مصر

المثقف والرقابة من جديد*

. سماح إدريس .

ماذا حدث في مصر مؤخّراً؟ ماذا يحدث في مصر الآن؟

كثيرون ردّوا على المنطق الإسلاموي الذي طالب بمنع رواياتٍ ثلاث «ماجنة.» وهناك أيضاً كثيرون ردّوا على منطق السلطة أو الحكومة المهادنِ للمنطق الأوّل أو المستسلم له. لكنّ عاملاً رئيساً من عوامل استمرار أزمة المثقفين المصريّين ــ بل العربِ عامةً ــ مع الرقابة والسلطة والمتأسلمين والأخلاقويّين بشكل أشمل إنّما يعود إلى المثقفين أنفسهم، ولاسيّما من خلال مساومتِهم على مسألة الحريّة، وتراجعِهم أمام «ثوابت» المجتمع، وتقاعسِهم عن نصرة زملائهم المضطهَدين، وتشتُّتِ صفوفهم طمعاً في حظوة «الأمير.» وفيما يلي مناقشة ردود فعل بعض المثقفين المصريّين على قرار المنع، ومعظمها جاء في عدد واحد من **أخبار الأدب** (٢١ يناير ٢٠٠٠).

◆◆

بدأت الأزمةُ حين تقدّم نائب من الإخوان المسلمين باستجواب إلى الحكومة المصرية بصدد ثلاث روايات صادرة عن سلاسل النشر التابعة لوزارة الثقافة. وقال النائب الإخوانيّ إنّ هذه الروايات (وهي **أحلام محرّمة** لمحمود حامد، **وأبناء الخطأ الرومانسيّ** لياسر شعبان، **وقبل وبعد** لتوفيق عبد الرحمن) تتضمّن «عباراتٍ تَخْدش الحياءَ والآدابَ العامّة.» وعلى الفور طَرد وزيرُ الثقافة (الفنّان فاروق حسني) المسؤولَ المباشرَ عن السلاسل المذكورة (علي أبو شادي). وعلى الفور أيضاً قدّم ثلاثةُ روائيّين استقالتَهم من «لجنة القصّة بالمجلس الأعلى للثقافة» احتجاجاً (وهم إبراهيم عبد المجيد، وسعيد الكفراوي، وسلوى بكر). ثم تبعهم في الاستقالة من رئاسة تحرير سلاسل «هيئة قصور الثقافة» كلٌّ من جمال الغيطاني، وكمال رمزي، وإبراهيم أصلان.

فكيف ردّ بعضُ المثقفين على ما حدث؟

◆◆

تأمّل **أولاً** أولئك الكتّاب الذين يتشبّثون بفكرةٍ لا يكفّون عن ترديدها كلّما طال سيفُ الرقابة عملاً يتعرّض للمحرّمات الدينيّة والجنسيّة. إنّك لتراهم يقفزون وهم يصرخون قائلين: «إنّ الإسلاميّين يجتزئون العبارات من سياقها في الرواية»؛ أو يؤكّدون بإطلاقيةٍ لا تبارى: «لو قرأ الإسلاميُّون الرواية بكاملها لعَلِموا أنّها رواية أخلاقيّة»؛ أو يعودون إلى أسس البلاغة العربيّة فيشيرون إلى أنّ العبارات «التي تَخْدش الحياء» إنّما هي ضرورةٌ فنيّةٌ اقتضاها المبدأُ البلاغيُّ القديم المعروف «لكلِّ مقامٍ مقال»: لينتهوا من ذلك كلّه إلى ضرورة تكليف لجنة مختصّة من النقّاد بالحُكْم على صلاحية مرور رواية أو حَجْبها عن أنظار «الناشئة من أبنائنا وبناتنا.» وقد عبَّر عن ذلك كلّه أبلغَ تعبير الأستاذ عادل أبو زهرة حين كتب في **أخبار الأدب** (عدد ٢١ يناير ٢٠٠١) ما يلي:

«ألم يكن من الأصوب أن يحيل السيدُ الوزير الأمرَ برمّته على مجموعة من نقّاد الأدب المتخصصين المشهودِ لهم بالكفاءة والنزاهة كي يقرأوا هذه الأعمالَ ويقولوا لنا: هل هناك ضرورة فنيّة اقتضَت الحديث عن الجنس على الصورة التي جاء عليها في هذه الروايات، أم أنّ الجنسَ تمّ إقحامُه داخل نسيج العمل الأدبيّ بقصد الإثارة ودون أن يكون هناك ضرورةٌ فنيّة اقتضتْ ذلك؟»

إنّ منطق السيد أبو زهرة وأضرابِه لا يُمكن، في نظري، أن يَخْدم الفنَّ ولا الأدبَ. فحين اعترضت الصحفيّة منصورة عزّ الدين على نائب الإخوان المسلمين جمال حشمت متهمةً إياه بأنّ جماعته اجتزأتِ العباراتِ الجنسيّةَ من سياقها بما لا «يليق في التعامل مع الروايات،» أجاب في منتهى البساطة «ضعيها في سياقها وأعْطيها

* ـ تُنشر مع الزميلة الرأي الآخر الصادرة في بيروت

• سـمـاح إدريس •

ينبغي إلغاء كل أشكال العقوبات بحق الكاتب أياً كانت «خطورة» ما يكتبه

لأيّ شخص. الدِّينُ أكبرُ من أيّ شيء!» وهو في ذلك منسجمٌ مع قناعاته، لأنّه لا يأبه إلاّ للدين (بمفهومه طبعاً). وأمّا الناقد أو الأديب أو الفنان فمنطقُه وأدواتُه غيرُ منطق المتديِّن وأدواته. بل إنّ أخلاقيّة الفنتين مختلفة: فأخلاقيّة المؤمن هي في انسجامها مع النصّ الدينيّ، في حين أنّ أخلاقيّة الروائيّ إنّما هي في الإيهام بواقعيّة عمله الإبداعيّ وفي إشعار القارئ بصدق التعبير والتجربة. وفي هذا الإطار يُمكنُ إدراجُ قضية «لكلِّ مقامٍ مقال»، أو ما يسمّى «الكلامَ بمقتضى الحال» (كما يكتب البلاغيُّون): إذ يستحيل التعبيرُ الصادقُ عن تجربةِ سائقِ سيارةٍ أو أميرٍ أو مثقفٍ أو مومس مثلاً بالكلمات نفسها، وقد يقتضي الأمرُ ذِكْرَ شتائم أو ألفاظ عاميّة. وأيّاً يكن الأمر، فليس من واجب ناقدِ الأدب أن يقدِّم تبريراتٍ أخلاقيّةً لرجل الدِّين، أو للإسلاميّ، أو للمتأسلم، عن عمل يَخْضع لاعتبارات فنيّة هي التي تشكِّل أخلاقيّتَه في واقع الأمر. وعليه، فإنّه ممّا لا يضير عملاً روائيّاً مثلاً أن يكون «لاأخلاقياً» بالمعنى التقليديّ للكلمة. أما مسألة «الضرورات الفنيّة» فليس مكانُها في النقاش مع الأخلاقويِّين، وإنّما في حلقات النقد وفي قاعات الدرس وعلى صفحات المجلات الأدبيّة. ولذلك وَجَبَ على مجموعة النقّاد المتخصّصين التي يقترحها

أبو زهرة أن تجيز عملاً أو تَحْجبه وفقاً لجمال العمل وفنيّته، سواء أدى إلى «الأخلاق» أم لم يؤدِّ. ذلك أنّ أخلاق الفن ـ بكلمات أخرى بالغةِ الأهميّة جاءت في بيانٍ لـ «نادي القلم الدوليّ، الفرع المصريّ» ـ إنّما هي «قيمُ الصدقِ، والسعيِ إلى المعرفة، وشجاعةِ البحثِ عن المجهول، والكشفِ عن كل الخبرات الروحيّة والجسديّة وعن ظواهر المجتمع والوطن.»

والغريب أن يأتيَ كاتبٌ آخر، هو الأستاذ توفيق عبد الرحمن، مُنعتْ روايته **قبل وبعد** من الصدور مؤخّراً بسبب استجابة الوزير حسني لاستجواب النائب الإخوانيّ، فيطالِب بالتمييز بين «الإيروس» من جهة (التي يعرِّفها بأنّها النشوةُ بالحياة) والإباحيّة من جهة ثانية. تصوَّروا لو أنّ أسلافنا فعلوا ذلك بشعر أبي نوّاس وابن الروميّ وامرئ القيس وغيرهم، وراحوا يقسِّمون الأبياتَ إلى مجموعتَيْن: إيروسيّة وإباحيّة؛ أو أضافوا إليها مجموعتَيْن أخريين: غِلْمانيّة، وسِحاقيّة؛ ثمّ راحوا يدقّقون في أيٍّ منها ينسجم مع الإسلام وأيٍّ منها لا ينسجم. إنّ الإمام أبا حنيفة نفسَه لم يَمْنع شعر أبي نوّاس، رغم أنّه كان يعيش في عصره، على ما في شعرَ النوّاسي من مختلف ضروب «المحرَّمات»!

••

وتأمَّلْ ثانياً مثقفاً آخر، هو الأستاذ الصديق صلاح عيسى، الصحافيّ والمناضل الوطنيّ البارز وصاحبُ كتاب **مثقفون وعسكر** فهو يوحي بأنّ على هذه الأزمة أن تعالَجَ ضمن إطار قانون العقوبات المصريّ، برغم علمه أنّ حيثيات الحكم على الروائيّ علاء حامد (صاحب كتاب **الفراش** الذي تَضَمَّن عبارات «أقلُّ بكثير» ممّا ورد في رواية توفيق عبد الرحمن الممنوعة مؤخّراً) قد تمخضتْ عن حبسه عامَيْن كاملَيْن.

في رأيي المتواضع أنّه ينبغي إلغاءُ كلِّ أشكال العقوبات في حقِّ الكاتب، أيّاً كانت «خطورةُ» ما يكتبه. وأنا أعلم أنّ رأيي هذا قد يثير حفيظة بعض القرّاء، ولهذا دعوني أُوضحْ فكرتي بشيء من التفصيل.

١) بعضنا يقول: على الكاتب أن يعاقَبَ إذا أخلَّ بـ «الثوابت»، أو ما يسمّى «قيمَ المجتمع.» وهذا هو ـ كما يبدو ـ رأيُ اتّحاد الكتّاب المصريِّين، برئاسة الكاتب فاروق شوشة الذي رأى أنّ كتّاب الروايات الأخيرة «يَخْرجون على قيم المجتمع وتقاليده ومقدَّساته.» ولكنّني أسأل: ثوابتُ أيِّ مجتمع؟ وقيمُ أيِّ مجتمع؟

يؤكِّد الروائيّ الكبير إدوار الخرّاط مُحقّاً، أنّ المجتمع:

«ليس شيئاً قالبيّاً واحداً مُصْمَتاً... فهناك مجتمعُ الريف ومجتمعُ الحضر، وهناك

مجتمعُ الطبقات الشعبيّة ومجتمعُ الطبقة الوسطى .. هذا فضلاً عن أنّ الغالبيّة العظمى من ناسنا، في الريف والمدن، تتقبّل الفنّ الصادق بفطرتها السليمة منذ قرون. الغالبية احتضنتْ **ألف ليلة وليلة** [الذي سبق منعُه في مصر الحديثة].. وامرأ القيس الذي مال الغبيطُ به وبمحبوبته، والأصبهاني صاحبَ **كتاب الأغاني**. ».

الثوابت، إذن، أمرٌ لا يسري على كلّ أفراد الأمّة في زمنٍ ما، وإنْ كانوا من دينٍ واحد وعِرْقٍ واحد ولغةٍ واحدة. ولكنْ حتى لو كان ثمّة قيمٌ متشابهةٌ تشابهاً عظيماً لدى غالبية أفراد الأمّة، فإنّ النظر إليها ليس واحداً. لنأخذ «الإسلامَ» مثلاً واضحاً. فالإسلام ليس واحداً لدى الجميع، لأنّه ليس نصاً فحسب (وهو ما يكفي في حدّ ذاته لتأويلات مختلفة انطلاقاً من موقع المؤوّل وثقافته وطبقته الاجتماعيّة) بل هو تجربةٌ تاريخيّةٌ أيضاً أفرزتْ حركاتٍ ومذاهبَ وثورات وامتزجتْ بتراثات ولغات وأعراق وأديان وجغرافيّات كثيرة. وحَصْرُ الإسلام في مفهوم واحد قَتْلٌ له، وتضييقٌ على المجتمع الذي يتبنّاه حتى لو كان الدِّينَ الرسميُّ للدولة (كما هي حالُ مصر).

ثم إنّ «الثوابت» في زمنٍ ما قد لا تكون هي نفسها في أزمنة سابقة أو لاحقة. بل إنّ «الحياء العام» و«البذاءة» و«المحرَّمات» هي الأخرى مفاهيمُ متحرِّكةٌ عبر الزمن، ولا يجوز أن يتمّ أسرُ الإبداع والأدب ضمنَها. والحقّ أنّ إبداع الشعر العربيّ قد كان، في معظمه، خلخلةً للثوابت ونقضاً للأعراف: من الثورة على الوقوف على الأطلال، إلى تتبُّع الملذّات الحسيّة أو التسامي في منعرجات التصوُّف بما يتناقض والإسلامَ السُّنّيَ.

٢) وبعضُنا يقول: على الكاتب أن يعاقَبَ إذا أساء إلى «أمن الدولة ». ولكنْ أيُّ إساءة يرتكبها الكاتبُ بحقّ أَمْنِ الدولة؟ أوَيَعْلم أصحابُ هذا القول أنّ بإمكان أيّ مواطن أن يتعلّم كيفيّة تحضير المتفجِّرات باستخدام الإنترنت؟ إنّني أحسب أنّ الحجّة الأمنيّة تُستخدم للتضييق على المجتمع المدنيّ أكثر فأكثر، من طرف سلطات عربيّةٍ تزداد قمعاً وعسفاً بل وتحالفاً مع القوى المتأسلمة كلّما دعتْها الحاجة إلى ذلك.

أُدرِكُ أنّ بعضكم سيتّهمني بالفوضويّة ولكنّني أدعوكُمْ إلى تأمُّل عواقب الموافقة على إيجاد حدود لحرية التعبير، وعواقبِ الموافقة على فرض عقوبات على الكاتب المنشقّ عن «إجماع» الأمة. وأَعْلَمُ أيضاً أنّ فيكم مَنْ سيسارع إلى إطلاق الشعارات المعروفة عن ضرورة تحصين الأمة في هذه المرحلة الدقيقة (أيُّ مرحلة من تاريخنا لم تكن دقيقة؟)، وإلى رصّ الصفوف حفاظاً على شخصيّتنا التي تتهددها رياحُ العولة والاستلاب. ومع ذلك، أدعو كلَّ مَنْ ينادي بفرض رقابةٍ محدودة على الفنّ والإبداع (أو ما أسماه الكاتبُ الكويتيُّ التقدُّميّ أحمد الديين «رقابةً غيرَ متعسِّفة»)[1] إلى التفكير في ما ينطوي عليه مثلُ هذا النداء من إنشاء نظامٍ نُسلِّم فيه ـ طوعاً واقتناعاً ـ بحقّ أناس آخرين في فرض ما يتوجّب علينا أن نقرأه ونشاهدَه ونسمعَه، أيْ بحقّ أولئك الآخرين في التفكير بالنيابة عنا، وفي تحديدِ ما هو نافعٌ وضارٌّ لنا. وعليه نكون، في حال قبولنا الرقابةَ المحدودة، قد سلّمنا بأنّنا مازلنا دون سنّ الرشد، وبأنّ مِنْ حقّهم أن يمارسوا علينا وصايةً وأبوّةً، فيُلغوا اختلافاتنا وتمايزاتنا لصالح نمطٍ من التفكير لا يُمْكن إلاّ أن يكون مُفْقِراً ومسطّحاً.[2]

◆ ◆

---

١ ـ الآداب، عدد ١١/١٢/٢٠٠٠، ص ٤٢

٢ ـ أدين بهذه الفكرة لكيرستين شايد

ألـم يـئن الأوان لـكـي نـدرك أنّ حـملة «التنوير» التي يقـودها بعض المثـقـفين من داخل وزارة الثقافة حملة محدودة الآفاق؟

وتأملُ **ثالثاً** مثقفين مصريِّين آخرين ردُّوا سببَ استجابة فاروق حسني للإخوان المسلمين إلى مجرَّد رغبته الشخصيَّة في البقاء في منصبه على أعتاب تغيير وزاريّ محتمل. بل يَجْزم الأستاذ طارق الشنّاوي بأنَّ إقالة أبي شادي خطوةٌ قام بها الوزير لـ «نزع الفتيل» الإسلاميّ الذي يهدِّد منصبه من أساسه. وكأنَّ الحكومة والرئيس محمد حسني مبارك بَرَاءٌ من دم يوسف!

وفي هذا الصدد بلغ قِصَرُ النظر والسذاجةُ ببعض السينمائيِّين (ومنهم يوسف شاهين، ونور الشريف، ومحمد خان، وليلى علوي، ويسرى) أنْ وجّهوا رسالةً إلى الرئيس مبارك «يستغيثون» به «خوفاً من انتصار هذه الأصوات [المقصود: الإسلاميُّون] التي تَرْفع دعاوى حق يراد بها باطل» وكأنَّ لعبة السلطة في مسايرة المثقفين واليسار، ثم في تملُّق الإسلاميِّين، وبَعْدَها في العودة إلى مسايرة الطرف الأول، وهكذا دواليْك، ليست سياسةً قديمةً من أيام السَّلف الصالح الرئيس المؤمن محمد أنور السادات. وهي سياسة تَهْدف إلى تكريس السلطة عبر إبقاء الخلافات محتدمةً داخل المجتمع، وإلجاءِ جميع المظلومين إلى كنف الحاكم على قاعدة: «فيكَ الخِصامُ وأنتَ الخَصْمُ والحَكَمُ».

يقولُ الروائيّ محمود الورداني في هذا الصدد إنّ «المعركة سياسيَّة،» وإنّ الحكومة «التي استخدمت المثقفين في صراعها مع قوى التطرُّف أثناء أزمة **الوليمة** [المقصود رواية حيدر حيدر التي أحدثتْ قبل شهور أزمةً عند نشرها في مصر] سرعان ما تخلَّتْ عنهم، بل وسارع الوزيرُ الفنّان للتحريض ضدّهم..»

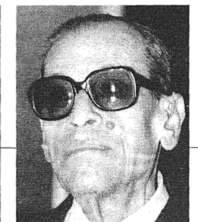
ترى ألم يئن الأوان لكي يتخلّى المثقفُ المصريّ عن رهانه على عدالة الحكومة، وعن تحييد رأس السلطة (أو «العهد» بلغتنا اللبنانيّة)؟ وإلاّ فكيف نفسِّر تصريحَ الرئيس مبارك، ومفادُه «أنّ الضجّة التي ثارت مُبالَغٌ فيها ولا بدّ من مراعاة تقاليدنا في إطارٍ من الاحترام الكامل للقانون، وفي إطار حماية المجتمعات والتقاليد»؟ أوَلَم يئن الأوانُ أيضاً لكي ندرك أنَّ حملة «التنوير» التي يقودها بعضُ المثقفين من داخل مؤسَّسات تابعةٍ لوزارة الثقافة حملةٌ محدودةُ الأفق؟ وما أبلغَ كلماتِ الدكتور سيد البحراوي في هذا المجال، إذ يقول:

«لم يمثِّل ما حدث أخيراً ... مفاجأةً بالنسبة لي. فلم يَحْدث أبداً أن انخدعتُ بدعاوى استنارة الوزارة: الوزير وموظّفيه. كنتُ أرى دائماً أنّها لعبةٌ سياسيّةٌ تغطّي بها الدولةُ الكوارثَ التي تسبِّبها للبشر في مصر على كافة المستويات، وتَسْتدرج بها.. المثقفين الانتهازيِّين ليساهموا في اللُّعبة بحجّة مواجهة الإرهاب. وقد نجحت اللعبةُ فعلاً في هذا الاستدراج، ولم يَفْهم المستدرجون أنَّ للعبة حدوداً، وأنَّه سوف يُضَحَّى بهم عند أوّل منعطف طريق... أو تحالفاتٍ أخرى لألعاب أخرى.»

ولنا أن نتساءل: ترى ماذا حَدَثَ لسياسة «الفرملة» التي كان يتَّبعها المثقفُ الكبير د. جابر عصفور، رئيسُ المجلس الأعلى للثقافة، في مواجهة قرارات خطيرة كان الوزير ـ على نحو ما يُنقل عن لسان عصفور ـ سيُقْدِمُ عليها لولاه (كما يكتب وائل عبد الفتاح في **أخبار الأدب**)؟ وما سرُّ صمته طوال الأزمة الأخيرة قبل سفره إلى الولايات المتحدة لإعطاء مساقٍ في جامعة هارڤرد بعنوان «القمع في الرواية العربيّة»؟

◆ ◆

وتأمّلْ **أخيراً** مثقفاً يريد أن يَحلّ الأزمةَ الحاليَّة بكفِّ يد وزارة الثقافة عن نشرِ كلِّ ما هو إشكاليّ وخلافيّ، بحيث يَقتصر نشاطُها على إصدار المعجمات والموسوعات وكتب التراث ورعايةِ مشروعٍ قوميّ للترجمة، بحسب الاقتراح الذي تقدَّم به سلامة أحمد سلامة في جريدة **الأهرام** في ٢٠٠١/١/١٣. لقد نسي هذا





نجيب محفوظ



جابر عصفور

المثقفُ أنَّ الخلاف الجاري يطول «كتبَ التراث» أيضاً، إذ كَفَفْنا عن حَصْر التراث بكتب الدِّين أو بكتب السُّنة تحديداً (ألَيْس أبو نواس، وألف ليلة وليلة، ورجوع الشيخ إلى صباه... تراثاً؟). وهو يَطُول الترجمةَ كذلك (أشكّ في أن يَسْمحوا بنشر روايات ذائعة الصيت كـ **لوليتا** لنابوكوف مثلاً). ولكنَّ أسوأ ما في طرح سلامة أنه يُبْعِد الوزارةَ عن دعم أعمالٍ يَصْعب أن تَصْدُر من دون ذلك الدعم، بسبب ضيقِ ذاتِ يدِ أصحابها وضعفِ دُور النشر المصريّة المستقلّة. ونحن لا نقول إنّ على الوزارة أن تُصْدر هذه الكتبَ وحدَها، بل أنْ تُصْدِر **أيضاً** كتباً إسلاميّةً وأنْ تَنْشر آراءً تعارِض الرواياتِ والكتبَ «الداعرةَ» و«الماجنةَ» و«اللاأخلاقيّة.» أمّا أنْ تنكفئ الدولةُ تماماً، فذلك في الواقع انتصارٌ للتقليد لأنّه تسليمٌ للمسبَّقات والمتوارَثات من دون تمحيص.

مِنَ المستهجنَ حقاً في هذا المجال أن يقول كاتبٌ عظيمٌ بمستوى الأستاذ نجيب محفوظ ما يلي:

«الحكومة لها سياسةٌ عليا وضوابط، ومن حقِ المسؤولين فيها عن دُور النشر التابعة لها أن يضعوا الضوابطَ على ما يُنْشَر من خلال دُور نشر الدولة... خارج الحكومة، كلُّ إنسانٍ حرٌّ في نشرِ ما يريد، ولكنْ ما يَتْبع الحكومةَ يجب أن يَخْضع لرؤيتها؛ وهذا حقٌّ لها.»

لا يا أستاذ نجيب، الحكومة شيء، والدولة شيءٌ آخر. الدولة هي لجميع المواطنين، ومن واجبها أن تَنْشر أشكالَ الإبداع والفنّ كافةً، لا ما يَخْضع لرؤية السلطة وحدها. بل من واجبها أن تشجِّع مِنْ تلك الأشكال ما لا طاقة للأفراد على نشره وتوزيعه.

◆ ◆

وفي الختام نقول مع د. عبد المنعم تليمة، أستاذ الأدب العربيّ في جامعة القاهرة، إنّ الرهان يبقى على «تصفية احتكار الدولة لإدارة الحياة المصريّة عموماً، والحياة الثقافيّة خصوصاً.» صحيح أنّ من واجب المثقفين أن يعملوا على الضغط المتواصل على وزارة الثقافة ومؤسسات الدولة الأخرى لانتزاع حقوقهم، غير أنّ أساس أيّ تطوير ثقافيّ في مصر إنّما يقع على عاتق العمل الثقافيّ المستقل، «بمعنى أن يَنْهض المثقفون بتأسيس منظماتهم الثقافيّة المستقلّة.» وعندها، كما يكتب تليمة، «يتراجع التحكُّم السلطويّ الغاشم»... على أن نَفْهم السلطة هنا بمعانيها المتعدِّدة: الحكوميّة، والحزبيّة، والدينيّة، وسلطة «الرأي العام» أيضاً.

بيروت

اعتذار إلى الصباح والسبيْعي

نشرت الآداب في العدد ١١-١٢/٢٠٠٠ ملفاً خاصاً بالحركة الفكرية والإبداعية في الكويت. وقد تضمن الملف قصيدة بعنوان «بنت السماء» تبين فيما بعد أنها للشاعر الكويتي الأستاذ يعقوب السبيعي، لا للشاعرة الدكتورة سعاد الصباح.

والآداب تتقدم بالاعتذار إلى الدكتورة الصباح والأستاذ السبيعي عن هذا الخطأ الذي أدى إلى أن يخلو الملف من أي إسهام للشاعرة القديرة. وبدلاً من ذلك تضمن الملف قصيدتين للشاعر القدير السبيعي، واحدة باسمه (عنوانها «الزجاجة») والأخرى باسم الصباح (وعنوانها «بنت السماء»)!

فاقتضى التنويه

موقع في شارع الألفين..

. أحمد دحبور .

ـ كيف لم تخرجْ إلى العطر
ومن خَمْس نواحٍ جاءت الوردةُ؟
ـ لا أدري،
فمثلي كان يصغي لدبيبِ النَّمْلِ في الرملِ،
ويُعْلي شأنَ يوم غامضٍ.
ـ هل جاءَ؟
ـ تعرو جسدي الرعدةُ،
والنملُ يغاويني،
فيُنسيني ذيوعَ العطر في البرهةِ.
كانت نزهتي
أطْوَلَ مِنْ أن تَشهدَ القوسُ رجوعَ السهمِ،
طاش السهمُ في مرمى خيالٍ-
وظَفَتْني عنده نارُ المسافاتِ،
وأَجْري كان عمري
والذي أدركه يُفلتُ من بين يديَّ
كان لي كنزٌ من السرِّ،
وباءَ الكنزُ بالدمعةِ،
مَنْ أملى على الدمعة أن تَكشفَ سِرّي؟
ها أنا في عُرْيِ عود البوصِ،
كنزي يتفاداني،
وصندوقُ ادّخاراتي دمي المسروقُ،
سرّي أنّني المسبوقُ،
للمرآة أن تَضْربَ عن وجهي،
وللشارع أن يستبدل الماشين والأضواءَ.

◆ ◆

هل من موقعٍ لي في شارع الألفين؟
أم عيني على ما ليس لي؟

◆ ◆

هذا أنا،
خمس نواحٍ أعلنتْ عن وردةٍ،
كم مدةٍ ضيعتُ؟
فيما كنتُ أُصغي لدبيبِ النمل في الرملِ،
وأستفسر يوماً غامضاً،
عن عشبة خضراءَ،
حتى رفستْني بغلةٌ،
لم تَقْبل الوردةُ أوهام كراماتي،
ولم يهتزّ للميْت حيٌّ
كيف لم أخرج إلى العطر،
وقد أقبلت الدنيا عليّ؟

◆ ◆

يا بنيّ
لم تكن لي حيلةٌ،

واختبأ الثعلب في الوقتِ،
فما أدْركُ إلاّ والينابيعُ سدودٌ،
ومدى عيني حدودٌ،
وعلى الأفق رتاجْ
«اين انتم؟».. صاح ديكُ الفجر في صوتي،
وما في الحيّ إلاّ مطرٌ يصفع شبّاكاً،
وضوءٌ ينزوي، في ضعة، خلف الزجاجْ.
ما الذي يجدي اعترافي عن زمانٍ ضاعَ ـ
فيما كنتُ أُصغي لدبيب النّمل في الرملِ،
وعمّا لم يكن مني؟
لماذا لم أكنْ، والأرضُ «خُذْ»..؟
والفرصةُ الوردةُ من خمس نَواحٍ؟
كيف بدّدْتُ سلاحي؟
بين كفّيَّ غيومٌ،
وعلى السقف نجومٌ ـ
باعها يأسي ولم تلقَ الرواجْ.
لو رفعتُ الصوتَ هل يجدي صياحي؟
ـ ربما، أو ربما..
لكنَّ لي أنّي أرى والليلُ داجْ.
طار سقفُ البيتِ، والبيتُ،
وظلّتْ لي رياحي
هل هو الإعصارُ أم أنّ مزاجي في هياجْ؟
أم ترى استسلمتُ لما هجم الثعلبُ..
والعمر دجاجْ؟
يا بنيّ
ليس لي من خفّة الظلّ أو العقل مكانٌ ـ
لسيوفٍ ورماحِ
ليس لي أن أدّعي
وردةً حتى ولو زيّنْتُ ظلّي بجراحي.
ليس حقاً أنّ من خلّف ما ماتَ،
فمثلي ماتَ،
ألفاً بعد ألفٍ ماتَ،
والوردةُ ما كانت معي
ها أنا الآن أعي
أنَّ كنزاً ضاع لي ما بين صيفٍ وربيعْ
لن أراه أبداً،
والظلُّ يمضي بدداً،
لكنّ قمصان الصبا ضاقَتْ عليّ.
فجأةً.. ما كنتُ يوماً ولداً،
أو رجلاً،
أو حكمةً يزعمها العمرُ،
ترى هل كنتُ يوماً أحداً؟

ام انني كنتُ الجميعْ

إن اكن ذلك أو هذا

فأخبرْني لماذا كلّما لاقيْتُ عينيَّ أضيعْ؟

والذي أدركه يفلتُ من بين يديّ

هل عزائي أنّ مثلي هالكٌ فيمن هلَكْ؟

◆◆

يا بنيّ

لا تكن لي، لا تَتُبْ عني،

وخُذْ كُلَّكَ لكْ

غير أني أنحني

لا ألماً

أو ندماً

أو تحت وطء الظلّ

أو مستسلماً للكهلِ،

أو طالبَ حاجةْ

بل أواري تعبي في طلبي.

ما زلتُ أصغي لدبيب النمل في الرملِ،

وشيخي لم يزل يُشعل في الكهف سراجَهْ

ربما يظهر كنزي،

ربما تبرزُ حيفا لي،

ومن يدري،

لعلي أنهرُ الثعلبَ عمّا ظلّ لي..

إنّ ظلّ في الحقل دجاجهْ.

غزّة (فلسطين)

من قصائد العدد القادم

■ روضة الحاج: بركان الجليد

■ عبد الله بن صالح الوشمي: فاتحة الحب

■ حمد شهاب الانباري: الوحيد

■ خالد مُعدّل: كلمات منحوتة

■ طارق أبو عبيد: هواجس عازب بعد منتصف الليل

■ عبد الرزاق عبد الواحد: منذ ذاك المطر

■ محمود صالح: لهب الرّماد

الأمن والمستقبل

العـــرب على نار السلام المستحيل

. نجاح واكيم* .

السيدات والسادة،

اسمحوا لي أن أتوجّه بالشكر إلى الإخوة في نادي الصحافة والإعلام الذي أتاحوا لي فرصةَ اللقاء بكم اليوم.

إنّها زيارتي الثالثة إلى هذه المنطقة من وطننا العربيّ. كانت الأولى في شهر تشرين الأول/أكتوبر من العام ١٩٨٩. وكان النوّاب اللبنانيّون مجتمعين في مدينة الطائف بالمملكة العربيّة السعوديّة يبحثون عن مخرج للبنان من أزمته التي طالت، حرباً وقتالاً وخراباً، خمسَ عشرةَ سنة. جاءتني آنذاك دعوةٌ كريمةٌ من صحيفة **الخليج** في الشارقة، فلبّيتُها شاكراً ومكثتُ أقلَّ من ٢٤ ساعة، التقيتُ خلالها عدداً من المسؤولين والعاملين في الصحيفة، وكان بينهم عددٌ من اللبنانيّين، ثم عدتُ إلى الطائف لمتابعة أعمال المؤتمر.

وكانت الثانية إلى قطر قبل حوالى السنة، واستغرقتْ ٢٤ ساعة أيضاً، واقتصرتْ على ندوة في تلفزيون «الجزيرة» بمناسبة مرور عشرين سنة على توقيع اتفاقيات «كامب ديفيد.»

وهذه هي الثالثة. أرجو، بالرُّغم من قصرها، أن أتمكّن من التعرُّف أكثر، وعن كثَب، إلى هموم المنطقة وشجونها.

وأحسب أنّ هذه المنطقة، التي تبدو هادئةً، يؤرّقها ـ خلف مظاهر البحبوحة ـ هاجسُ الأمن الذي لا تجده في انتمائها إلى أمّتها، بسبب افتقار هذه الأمّة إلى استراتيجيّةٍ ومفهومٍ واضحَيْن للأمن القوميّ العربيّ؛ فتهيم وسط العواصف تبحث عنه في كلّ مكان، وتشتريه بكلفة غالية وثمن باهظ.

وهذا هو ما يؤرّقنا نحن أيضاً، هناك في لبنان، وفي شتّى بقاع الوطن العربيّ.

عن الأمن، وعن المستقبل، أحاول أن أقول شيئاً، مستدِلاً عليهما بعلاماتٍ من الحاضر ومن ماضٍ قريب.

◆◆

كان الرئيس الأميركيّ الأسبق ريتشارد نيكسون في كتابه الهام **١٩٩٩.. نصر بلا حرب**، الصادر في أواسط الثمانينيّات، قد تنبّأ بانهيار الاتّحاد السوفياتيّ وتفكُّكِ إمبراطوريّته وانفضاض منظومته الاشتراكية عنه. وتوقّع أن يحدث كلُّ هذا في نهاية القرن؛ ومن هنا عنوان الكتاب. غير أنّ تسارُعَ الأحداث في النصف الثاني من الثمانينيّات جعل نتائجَها تَسْبق توقُّعَه بعشر سنين. وعندما اضطرّ ميخائيل غورباتشيف إلى التخلّي عن السلطة في موسكو ليلة رأس السنة في ١٩٩١/١٢/٣١، كان النصرُ بلا حرب قد تحقّق تماماً.

لم يكن الرئيس نيكسون وحده هو الذي تنبّأ بهذه الأحداث. فعلى المقلب الآخر من العالم، وفي الفترة عينها، كان غورباتشيف ـ آخِرُ الزُّعماء السوفيات الذي تولّى السلطةَ في بلاده ـ يفجّر قنبلته الشهيرة: **البيريسترويكا**. كان للانفجار وهجٌ ودويّ. وخلف الوهج والدويّ وما تولّد عنهما من دخان التحليلات الإيديولوجيّة، غابت عن أبصار الكثيرين وأسماعِهم إشاراتٌ واضحة كانت هي أهمَّ ما تضمّنتْه تلك البيريسترويكا. وكانت تلك الإشارات تقول: إنّ نظاماً دوليّاً كان قد قام بعد الحرب العالميّة الثانية يتصدّع الآن في الأساس ويتداعى في القمّة؛ وإنّ عصراً من العلاقات الدولية الذي كانت قد حَكَمتْه موازينُ الحرب الباردة وصراعاتها يوشك أن ينصرم. وهذا هو بالضبط أهمُّ ما أراد الرئيس الأميركيّ، المستقيل تحت وطأة فضيحة «ووترغيت» قبل عشر سنوات من ذلك التاريخ، أن يقوله في كتابه.

لم يَسْتطرد الرجلان أكثر، وقَصَرا رؤيتَهما في كتابيْهما على أحداث مرتقبة تقع في مركز النظام الدوليّ. لم يقولا مثلاً إنّ

* ـ نائب في البرلمان اللبنانيّ (١٩٧٢ ـ ٢٠٠٠)، وعضوٌ مؤسِّس في «حركة الشعب.» وهذه الكلمة هي نصّ محاضرة قدّمها في نادي الصحافة والإعلام في دُبي منذ مدة قصيرة.

. نجـــــاح واكـــــيم .

بعد زيارة الأسد لغورباتشيف اتّخذ الأوّل قراره بتوسيع الحوار مع أميركا والسير بحذر على طريق «السلام»

حجارة النظام الدوليّ الذي يتداعى في القمّة سوف تَسْقط على الأطراف، وإنّ الشروخ التي في أُسُسه سوف تمتدّ بالضرورة إلى أسس الأنظمة الإقليميّة الرديفة. لكنّ سرعان ما تفجّرت الأحداثُ في دول أوروبا الشرقيّة، من بولونيا في أقصى الشمال إلى يوغوسلافيا على البحر الأبيض المتوسّط، مروراً ببرلين وحائطها الشهير وبراغ وبودابست وبوخارست وصوفيا. كان أولُ نظام إقليميّ رديفٍ ينقلب من أساسه، وكانت المتغيِّراتُ هناك تتجاوز الأنظمةَ وعقيدتَها وبنيتَها وولاءَها إلى الجغرافيا.. نعم إلى الجغرافيا.

لم تكن قد مضت أسابيعُ قليلةٌ على تولّي غورباتشيف قمّةَ السلطة في الاتّحاد السوفياتيّ حتى كان الرئيس السوريّ حافظ الأسد يُسْرع إلى لقاء الزعيم الجديد في الكرملين ليستكشف آفاقَ المرحلة الجديدة في الدولة العظمى الحليفة، وانعكاساتِ هذه المرحلة على العلاقة بين قُطْبَي النظام الدوليّ آنذاك، ومن ثمّ على مجريات الصراع في الشرق الأوسط.

كان الرئيس السوريّ، على أثر توقيع اتفاقيّات كمب ديفيد بين مصر وإسرائيل، قد وضع نُصْبَ عينيْه هدفَ تحقيق التوازن الإستراتيجيّ بين سوريا وإسرائيل. ولتحقيق هذا الهدف كان يَرْسم سياساته في ضوء حقائق الصراع الدوليّ في مرحلة الحرب الباردة. وكان يَعْتمد أساساً على الدعم السوفياتيّ لسوريا، بموقعها المتميّز في خارطة الشرق الأوسط، ولاسيّما بعد الاختراق الكبير الذي حقّقته الولاياتُ المتحدة الأميركيّة في مصر. غير أنّ الغزوَ الإسرائيليّ للبنان في صيف العام ١٩٨٢، بالنتائج العسكريّة التي أسْفر عنها، وبالدَّعم السياسيّ الأميركيّ لإسرائيل، كَشَفَ أنّ الأسد كان لا يزال بعيداً عن تحقيق هدفه. ولئن كان يشكو من بطء القيادة السوفياتيّة وترهُّلها وتردُّدها في المرحلة الأخيرة من عهد ليونيد بريجنيف، فقد لمس في يوري أندروبوف الذي خَلَفَ هذا الأخيرَ حَزْماً وديناميةً في مواجهة التوسُّع الأميركيّ في المنطقة، عبَّرتْ عنهما صفقاتُ السلاح المتطوّر التي قدّمها الاتّحادُ السوفياتيّ لسوريا آنذاك، والدعمُ السياسيُّ اللامحدود. غير أنّ أندروبوف لم يعمّر طويلاً، بل مات بعد بضعة أشهر فقط.

وبحسب رواية الكاتب الصحفيّ القدير محمد حسنين هيكل عن ذلك اللّقاء بين الأسد وغورباتشيف، سمع الرئيسُ السوريُّ من نظيره السوفياتيّ كلاماً جديداً تماماً عن رؤية موسكو إلى موضوع العلاقات الدوليّة والصراع بين القطبَيْن. وكانت هذه الرؤية الجديدة هي غير تلك التي حَكَمَت العلاقةَ بين الجبّارين طوال أربعين سنة، أيْ منذ انتهاء الحرب العالميّة الثانية. وعندما عاد الأسد إلى دمشق كان قد اتّخذ قراره بتوسيع قنوات الحوار مع الولايات المتحدة الأميركيّة والسيْرِ بحذرٍ على طريق «السلام» في الشرق الأوسط. ولكنْ أيّ سلام؟

◆ ◆

لم يكن مشروعُ «السلام» الذي وضعتْه وعملتْ من أجله وتعمل الولاياتُ المتحدة الأميركيّة وإسرائيل بجديد. ولا أقصد بهذا أنّ دولة عربيّة أخرى هي مصر كانت قد سبقتْ إلى قبوله والتوقيع عليه، وأنّ دولاً عربيّة أخرى كانت تسعى إليه وتَدْفع باتجاهه ـ ولو من خلف الكواليس ـ وتنتظر موافقةَ سوريا ومنظمةِ التحرير الفلسطينيّة لكي تندفع علناً في طريق هذا «السلام». فقبل زيارة الرئيس المصريّ إلى القدس، في ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٧، بربع قرن تقريباً أو يزيد، كان المشروعُ هذا معروضاً على العرب، أو مفروضاً على العرب. وكانت الولاياتُ المتحدة الأميركيّة، كما هي اليوم، صاحبةَ المشروع ومهندستَه ومتولّيَةَ إعدادِ مسرح الشرق الأوسط لإخراجه.

إنّ عودة سريعة إلى شريط الاتصالات بين الولايات المتحدة الأميركيّة ومصر وبقيةِ دول المنطقة في الفترة من ١٩٥٣ إلى ١٩٥٧ تضع أمامنا بوضوح صورةَ هذا «السلام»، ومضمونَه، ومَوْقِعَه في لوحة النظام الإقليميّ للشرق الأوسط الأميركيّ.



جمال عبد الناصر

وإذ ذكرتُ بالتحديد مصرَ فلسببٍ معروف، وهو أنّها بعد ثورة ٢٣ يوليو/تموز ١٩٥٢ كانت أوّلَ مَنْ تصدّى لمشروعات الأحلاف الغربيّة ـ الأميركيّة في المنطقة، بالرفض بدايةً، ثم بالمقاومة، وبعد ذلك بقيادتها لمشروع إقليميّ بديلٍ عنوانُه الأساسيّ التحرُّرُ والوحدة.

كانت زيارة جون فوستر دالاس، وزير الخارجية الأميركيّة في إدارة دوايت أيزنهاور، هي أوّل زيارة له إلى المنطقة. كان ذلك في شهر مارس/آذار ١٩٥٣. ولا أدري إذا كان قد عَرف أثناء زيارته أو قَبْلها أنّ جمال عبد الناصر هو القائد الفعليّ للثورة وهو الرجل القويّ في النظام.

وإلى مائدة عشاء التقى الرجلان، السياسيُّ المحنَّك والبكباشي الشاب. فَعَرَضَ دالاس رؤيته إلى الشرق الأوسط، ومَوْقعَ مصر في النظام الإقليميّ العتيد، ومَوْقعَ هذا النظام الإقليميّ في خارطة النظام الدوليّ وتناقضاته وصراعاته التي توَجِّهها مناخاتُ الحرب الباردة وتَحْكمها قوانينُ تلك الحرب وموازينُها.

قال دالاس إنّ النظام الإقليميّ للشرق الأوسط يجب أن يرتكز على عواصم إسلاميّة ثلاث: القاهرة، أكثرِ العواصم الإسلاميّة عراقةً؛ وأنقرة، أكثرِ العواصم الإسلاميّة تطوُّراً؛ وكراتشي، أكثرِ العواصم الإسلاميّة كثافةً وسكاناً.

وسأله عبد الناصر عن مغزى هذا النظام الذي تريده الولايات المتحدة.

لمواجهة الخطر الشيوعيّ، قال دالاس.

ولكنّ التناقض الرئيسيّ في عالمنا اليوم هو بين الوطنيّة وكلّ ما عداها، قال عبد الناصر.

وطال الحديث بين رجلين كانا يقفان على طرفيْ نقيض.

ومع ذلك فإنّ «الرسائل» الأميركيّة إلى مصر، وعلى مدى ثلاث سنوات أو أربع، لم تنقطع. كانت بالإغراء حيناً وبالحصار حيناً وبالتهديد أحياناً. ولكنّها كانت كلُّها تَحْمل عنواناً رئيسياً واحداً: النظام الإقليميّ للشرق الأوسط في مواجهة الاتّحاد السوفياتيّ. وكانت تحمل عنواناً آخر متلازماً مع الأول: السلام بين الدول العربيّة وإسرائيل.

كان رفضُ مصر للمشروع الأميركيّ للشرق الأوسط يؤدِّي بالضرورة إلى رفض هذا «السلام.» وكان إلحاحُ الولايات المتحدةُ على هذا السلام نابعاً من أنّها ترى ـ وهي على حق في ذلك ـ أنّه المدخلُ الحقيقيّ لتحقيق مشروع النظام الإقليميّ للشرق الأوسط تحت المظلّة الأميركيّة، وبالتبعية لها.

سلام، أو لا سلام... ليس هذا لبَّ المسألة. المسألة كانت، ولاتزال: التحرُّر أو التبعيّة... «الوطنيّة أو كل ما عداها» بحسب تعبير عبد الناصر.

وعندما قامت الثورةُ في العراق في ١٤ تموز ١٩٥٨ وخرجتْ بغداد من الحلف الذي حَمَلَ اسمَها، وذلك بعد إعلان الوحدة بين مصر وسوريا بخمسة أشهر، كتب دايفيد بن غوريون إلى دوايت أيزنهاور يقول ما معناه: إنّه لمن الخطإ الفادح أن تتصوَّر الولاياتُ المتحدة أنّ بالإمكان قيامَ نظامٍ إقليميّ في المنطقة، مستقرٍ وموالٍ للغرب، بالاستناد إلى أيّة عاصمة عربيّة. بل إنّ هذا النظام يجب أن يستند إلى عواصم ثلاث: أنقرة وتل أبيب وأديس أبابا.

◆ ◆

لم يكن مشروعُ «السلام» الذي قبلتْه مصر في عهد الرئيس أنور السادات سوى ذلك المشروع عينِه الذي ظلّت ترفضه طوال عهد جمال عبد الناصر، وإلى يوم وفاته. ومن أجل توفير المناخات الملائمة لتحقيقه كان لا بدّ للولايات المتحدة من أن تَعْمل في دائرةٍ أوسع تمتدّ من إيران في الشرق إلى المغرب على المحيط الأطلسيّ، ومن تركيا في الشمال إلى السعوديّة وأثيوبيا في الجنوب.

وهنا سيتساءل المرء: أمصادفةٌ أن تندلع حربٌ أهليّةٌ في لبنان، الذي كان يأوي المقاومةَ الفلسطينيّة ويشكّلُ الخاصرةَ الرخوةَ لسوريا، في الفترة التي بدأتْ فيها الخطواتُ التمهيديّةُ الأولى على طريق السلام بين مصر وإسرائيل؟ أمصادفةٌ أن تكون إيقاعاتُ الحرب هذه مضبوطةً بدقةٍ

منذ انهيار الاتحاد السوفياتيّ زادت أعلام الأمم المتحدة أكثر من عشرين علماً لكيانات اثنيّة أو طائفيّة

عجيبة على إيقاعات ذلك «السلام»؟ أمصادفةٌ أن تندلع حربُ الخليج الأولى بين العراق وإيران على أثر مؤتمر القمّة الذي انعقد في بغداد في ربيع العام ١٩٧٩ من أجل توفير حدٍّ أدنى من التضامن العربيّ الذي يعوِّض خروجَ مصر وانفرادَها بتوقيع صلحٍ مع إسرائيل؟

بعد حرب الخليج الأولى هذه سينفرط عقدُ المتضامنين، ويتوزَّعون على طرفيْ تلك الحرب وستُهْدر طاقاتٌ، وتتبدل أولويّاتٌ، ويتبدّد شَمْل. لقد كُتِبَ الكثيرُ عن حرب لبنان وعن حرب الخليج الأولى. وعلى أحداث هذه وتلك كلها كانت بصماتُ الولايات المتحدة واضحةً لا لَبْسَ فيها ولا يزال الكثيرُ الكثيرُ من خفايا تلك المرحلة طيَّ الكتمان، لم يُكْشف النقابُ عنه بعد. مثلاً، ما هي حقيقة ذلك المشروع الذي جرى همسٌ حوله في دوائر ضيّقة، والذي كان يرمي إلى تقسيم العراق في العام ١٩٨٦، مع أنَّ الولايات المتحدة كانت تبدو ـ وهذا صحيح ـ أقربَ إلى العراق في حربه مع إيران؟

وتتداعى الأحداث في الخليج. وتتوقّف الحربُ على الجبهة الإيرانيّة لتبدأ نُذُرُها في صفوف الأشقّاء الذين كانوا «يساندون» الرئيس صدام حسين في حربه «المقدّسة» ضدّ «المجوس الكفرة»... ثم، هي الحرب، تبدأ عربيّةً وتنتهي دوليةً وتُسْفر عن خراب كبير ونزفٍ هائل.

وصار الهمسُ الذي دار في كواليس ضيِّقة قبل أربع سنوات أو خمس «عاصفةَ صحراء» تخلّف وراءها تقسيماً أو بدايةَ تقسيم على شكل مناطق للحظر الجويّ وخطوطِ عرضٍ هي نفسها خطوطُ الانقسامات الإثنيّة والطائفيّة في العراق.

لقد قال الرئيس التركيّ الأسبق تورغوت أوزال في تبريره لقرار المشاركة في التحالف الدوليّ استعداداً للحرب ضدّ العراق: «ثمّة وليمة كبيرة في الشرق الأوسط. ومن الأفضل لتركيا أن تكون على لائحة المدعوِّين من أن تكون طبقاً يُقدَّم على المائدة». وبعدها بثلاث سنوات كان وزيرُ الخارجيّة التركيّ حكمت تشيتين يَسْتقبل نظيرَه الإسرائيليّ شيمون بيريز. وفي موقع على نهر الفرات قريبٍ من الحدود السورية، كان الرجلان يَنْظران إلى الإنشاءات الضخمة التي تَحْبس مياهَ النهر خلف سدّ أتاتورك. قال تشيتين: «إنَّ الحدود في هذه المنطقة من العالم لم تكن مرةً مقدّسة، وكذلك هي الكيانات. ثمّة خارطة جديدة للشرق الأوسط لا أستطيع تحديدَ خطوطها من الآن. ولكنّها قَطْعاً ليست الخطوطَ القائمةَ اليوم...». وفي الفترة هذه صدر كتاب شيمون بيريز: **الشرق الأوسط الجديد**؛ فَلْنُعِدْ قراءة رموزه وإشاراته بلغة تركيّة فصيحة.

كانت هذه الأحداث والإشارات تقع في الشرق الأوسط، من الخليج العربيّ إلى تركيا وسوريا وإسرائيل و... مدريد. كأنّما هي صدى لإيقاعات الأحداث الدوليّة التي كانت تتلاحق في الفترة عينها هناك، في أوروبا الشرقيّة، من بولونيا إلى يوغوسلافيا السابقة.

فمنذ انهيار الاتّحاد السوفياتيّ وانتهاءِ الحرب الباردة وتقوُّض النظام الدوليّ القديم، زادت أعلامُ الأمم المتحدة أكثرَ من عشرين عَلَماً، ونقصتْ علَماً واحداً هو عَلَمُ جمهورية ألمانيا الديموقراطيّة (الشرقيّة). وكانت كل الأعلام تخصّ كياناتٍ إثنيةً أو طائفيّةً انفكّتْ عن دُوَلها الأمّ... أو «فُكّتْ واستقلّتْ» بعد صراعات دامية، وخرابٍ لا تستطيع النهوضَ بأعبائه إلى مدى أجيال وأجيال.

وبقدر ما كانت الولاياتُ المتحدة «مُسْلِمة» جداً في كوسوفو كانت «مسيحيّةً» جداً في تيمور الشرقيّة. وفي بلادنا الكثير من الإثنيّات والكثير من الطوائف والكثير من المذاهب والكثير من العصبيّات. فهل نعي المعنى الحقيقيّ لـ «السلام القائم على الأمن» الذي تريده إسرائيل؟ إنّ دروس كوسوفو وغيرَها، في هذا الصدد، لكثيرةٌ وواضحة!

بسقوط النظام الدوليّ القديم انهار الأساسُ الذي قامت عليه منظمةُ الأمم المتحدة، وانتهى دورُها كمرجعيّة للشرعيّة الدوليّة. ومعها تَسْقط شرعيةُ حدود وشرعيةُ كيانات.

لم يكن حكمت تشيتين ينطق عن الهوى!

◆◆

أكثر من ربع قرنٍ مضى على بدء عملية السلام، ولم يأتِ السلام، وهو بعدُ لا يَلُوح في أفق، وما تحقّق منه خلال هذه المدّة الطويلة يبدو بالغَ الهشاشة عند كلّ حدثٍ يقع هنا أو هناك. فالانتفاضة، والعنف الإسرائيليّ في مواجهتها، يزعزعان أسسَ اتفاقيّات أوسلو وكلَّ ما نتَجَ عنها. بل إنّ الانتفاضة الفلسطينيّة، بكلّ تداعياتها على غير جبهة، تهدّد عمليةَ السلام برمّتها، بما فيها تلك التي بدأتْ قبل ربع قرن على الجبهة المصريّة - الإسرائيليّة. ولقد سمعنا قبل أسابيع تهديداتٍ إسرائيليّةً بضرب مصر، ورداً مصرياً بردعِ أيّ عدوان.

منذ ما قبل قيام الدولة كان طاقمٌ من الساسة «الحكماء» يقود إسرائيل. كانوا مجتمعين في «حزب العمل» وحوله، وهم الذين خطّطوا وأشْرفوا على ولادتها القيصريّة، ثم قادوا عملية تثبيتها بالسياسة وبالسلاح في هذا البحر المعادي والرافض لها. كانوا بحاجة إلى شرعية لدولتهم افتقدوه في التاريخ، فوجدوه في الأسطورة. وكانت الأسطورة تساند المشروعَ السياسيَّ وتتبعه. وهكذا كان حزبُ العمل هو الذي يقود ويحكم، وكان تجمُّع الليكود والأحزاب الدينيّة و«المتطرّفون» يساندون ويتبعون.

في العام ١٩٦٧، وفي وهج الانتصار العسكريّ الهائل الذي حقّقته إسرائيل في حرب حزيران/يونيو، انفلت السلاحُ - إلى مدى - من عقال السياسة وأخذ يقترب من جموح الأسطورة. وقَدِمَتْ إلى إسرائيل موجاتٌ جديدةٌ من المهاجرين، جاءوا من كل حدب وصوب. وكانت لهذا كلّه تأثيراتٌ عميقة على خارطة المجتمع وخارطة القوى السياسيّة في إسرائيل.

ومع تحوُّل «السلام» من شعار إلى مشروع أو وَهْم مشروع كانت القيادة هناك تنتقل من «الحكماء» إلى الجنرالات، ومن العمل إلى الليكود، وأكاد أقول من السياسة إلى الأسطورة.

والسياسة مهما جمحتْ تضيع وتتبدّد عندما تَفْقد صلتَها بالواقع. والأسطورة مهما تواضعتْ تموت عندما تلامس الواقع. وبين حقائق السياسة وجموح الأسطورة تعيش إسرائيل، منذ ربع قرن، حالةَ تمزُّق واضطراب لا يقيها شرورَها غيرُ هذا الضياع العربيّ المُفْجِع: ضياعِ الرؤية، وضياعِ المشروع، وضياعِ الأداة أو تخلُّفها وهزالها.

إنّ إسرائيل تعيش حالةَ تمزُّق عصبيّ في داخلها. بين «شرعيّة» دولية تستند إلى حقائق السياسة، وشرعيّةِ الأسطورة التوراتيّة التي لا علاقة لها بحقائق العصر. ويتّخذ التمزُّقُ في داخلها شكلَ عصبيّاتٍ معقّدة متأجّجة ذاتِ طبيعةٍ إثنية وطائفيّة أو ما شابه ذلك. وينعكس كلُّ ذلك اضطراباً سياسيّاً تعبّر عنه تحوُّلاتُ الرأي العام بين الفينة والأخرى، والتحوُّلاتُ المتتالية من الليكود إلى العمل وبالعكس خلال فترات قصيرة.

نعم. إسرائيل غير قادرة على السلام. أما نحن؟

◆ ◆

لم يكد دويُّ المدافع يتوقّف على جبهات القتال في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ حتى بدأت الشروخُ تَظْهر عميقةً في التضامن العربيّ الهشّ. ومع توالي الأزمات، هنا وهناك، كانت الانقساماتُ تزداد حدةً وتفجُّراً... إلى أن تفكّكَ الصفُّ العربيُّ كلُّه، وتحوّلت الجامعةُ العربيّة شظايا أنظمة وسلطات.

لم يعُد النظامُ الرسميّ العربيّ، وهو على هذا النحو من الضعف والهزال، قادراً على الاستجابة لأبسط موجبات الصراع مع إسرائيل - ولا أقول الحرب معها - ولا على مواجهة التحدّيات التي تَفْرضها المتغيّراتُ الهائلةُ التي تجتاح العالم. وهكذا صار يلهث، مشعّثاً ممزّقاً، وراء وَهْم «السلام» - أيّ سلام، وكيفما كان، وبأيّ ثمن - لا يعي حقائقَ عصره، ولا يَعْرف حقيقةَ عدوّه. صار بعضُه يسابق بعضَه سعياً وراء سراب. وصار الأمن - بمعناه المخابراتيّ الضيّق - هاجسَه الوحيد، فراح يمارسه بهوسِ المذعور

توطين الفلسطينيِّين في لبنان أو جعل الأردن وطناً بديلاً قد يكونان من عناوين الفتنة الداخليَّة في البلدين

ضدّ شعوبه، وتجاوزَ في قمعه حريةَ المشاركة إلى حرية الرأي... بل إلى حرية النوايا.

وفي هذه الفترة تلاشت حركةُ التحرُّر العربيَّة التي اتَّخذتْ لنفسها أشكالَ أحزابٍ وتنظيماتٍ شعبيَّة. بعضُها جرى تدجينُه بالخوف أو تفتيتُه بالقهر، وبعضُها بالرشوة، وبعضُها تبدَّد من تلقاء ذاته. ولم يبقَ للشعب في ضعفِ أنظمته وتلاشي منظماته وانسدادِ آفاق المستقبل أمامه إلاّ أن يَسْتحضر من ماضيه مخزونَه الحضاريّ، يستعين به على جَوْر واقعه ليصونَ به هويتَه على الأقلّ. وفي هذه البيئة نمت الحالةُ الإسلاميَّة ــ ولا أقول الحركات الإسلاميَّة ــ تعبيراً عن الممانعة والرفض أكثرَ مما هي تعبيرٌ عن مشروع. والحقّ أنّ هذه الحالة الإسلاميَّة، بما صانتْه من هوية، قد حفظتْ لأمّتها الكثيرَ. وهي، بما عبَّرتْ عنه من ممانعةٍ ورفضٍ، هيأت المناخَ الملائم لتنامي حالات المقاومة، التي كان أبرزَها حزبُ الله والمقاومةُ الإسلاميَّة في لبنان.

ولا تفوتني في هذا المجال الإشارةُ إلى ما حققته طلائعُ شابةٌ في مصر. فهذه الطلائع، إذ عبَّرتْ عن ضمير الشعب وقادت مقاومتَه ضدّ التطبيع، أرست الأساسَ الصلبَ لتحوُّلات كبيرة تَعِدُ بأن تعيد مصرَ إلى الموقع والدور اللذيْن كانا لها تحت زعامة جمال عبد الناصر.

وفي هذا المجال أيضاً لا بدّ من التوقُّف عند الانتفاضة، التي تتفجَّر في فلسطين منذ خمسة أشهر، ببعض الملاحظات:

أ ــ إنّ امتداد الانتفاضة، هذه المرّة، إلى المناطق المحتلّة منذ العام ١٩٤٨ يَطْرح بقوّةٍ مشكلةَ الثنائيَّة القوميَّة في دولة عنصريَّة. ولأول مرّة تبدو إسرائيل أمام العالم تُشْبه إلى مدى بعيد دولةَ جنوب أفريقيا العنصريَّة التي انهار نظامُها.

ب ــ لأوّل مرّة تُطرح بوضوح مسألةُ التعامل مع هذه المشكلة، فتُقْترح لها حلولٌ تبدو مستحيلةً على أرض الواقع الراهن: كمثلِ تهجير مليون عربيّ لقاء تفكيك عدد من المستوطنات.

ج ــ لأوّل مرّة أيضاً منذ ثلاثين عاماً يكون صدى الانتفاضة في المجتمعات العربيَّة كافةً عميقاً وعلى قدرٍ كبير من الوضوح، بحيث اضطرّت الولاياتُ المتحدة إلى أخذ هذه الظاهرة في الاعتبار عندما طرحتْ أحداث الأرض المحتلّة في مجلس الأمن الدوليّ. ومما لا شكّ فيه أنّ هذا الصدى أثار قلقاً جدياً على استقرار النظام الرسميّ في غيرِ بلد عربيّ.

د ــ كذلك تَكْشف الانتفاضةُ مدى الهزال في النظام الرسميّ العربيّ من خلال أدائه في هذه الفترة. فقد كان واضحاً عجزُه عن التوفيق بين مقتضيات سلامته واستقراره وسطَ ما يتفجَّر في مجتمعاته، وبين مقتضيات أمنه تحت مظلّة الحماية الأميركيَّة.

هـ ــ والأهمّ أنّ الانتفاضة زعزعتْ بقوّةٍ القواعدَ التي تقوم عليها عمليةُ «السلام» برمّتها، وهي تُنْذر بتفجيرها من الأساس.

◆ ◆

والآن، هذه هي الصورة: إسرائيل غيرُ قادرةٍ على السلام... أيِّ سلام. والمجتمعُ العربيّ يَرْفض بقوّةٍ هذا «السلام» المعروضَ عليه أو المفروضَ عليه. والنظام الرسميّ العربيّ غيرُ قادر على الاستجابة لأبسط موجبات الصراع، ولم يعد قادراً أيضاً على حبس شعوبه بحجّة «الأمن» ضمن أسوار عجزه. إذاً؟

إنّ شيئاً كبيراً يجب أن يَحْدث.. لا بدّ أن يحدث، ليُخْرج المنطقةَ من هذا الاحتقان الذي يتفاقم.

الحرب الشاملة؟ لا أراها في أفق. والحروب البديلة على غرارِ ما حصل في الخليج؟ لا تبدو في مستقبلٍ منظور. ماذا إذاً؟

قبل الانتخابات الإسرائيليَّة ببضعة أيام اتَّصل بي صحافيٌّ صديق ليخبرني أنّ صحيفةً سويسريَّةً بارزةً نشرتْ تحليلاً، وكان عنوانُه يتصدّر الصفحةَ الأولى من الصحيفة، وهو: «إسرائيل على أبواب حرب أهليّة.» فهل يصير عنوانُ التحليل عنواناً لحدث؟

وقبل حوالى ثلاثة أشهر التقيتُ في بيروت صديقاً أردنياً هو من أبرز الوجوه السياسيّة في بلاده. فبادرني بالسؤال عن تصريحاتٍ كنتُ قد أدليتُ بها في تلك الفترة، وحَذَّرتُ فيها من اندفاع لبنان أو دَفْعِه إلى أتون الحرب الأهلية من جديد واستفضتُ في شرح العوامل والمؤشّرات، وقلتُ: «إنّ أهداف الفتنة هذه المرّة ستكون مختلفةً عن أهداف الفتنة السابقة. إنّ تفتيت لبنان هذه المرّة إنّما يراد منه أن يتمدّد إلى المنطقة العربيّة المحيطة» وهزّ الصديقُ الأردنيُّ رأسه وقال: «أخشى أن نسبقكم على هذا الطريق.»

«توطين الفلسطينيّين في لبنان:» ربما يكون هذا هو أحدَ عناوين الفتنة الداخليّة في لبنان «دفعُ الفلسطينيّين إلى الأردن وجعلُه وطناً بديلاً:» ربما يكون هذا أحدَ عناوين الفتنة الداخليّة في الأردن . وكل ذلك بصرف النظر عن جدية هذا العنوان أو ذلك.

◆ ◆

ماذا بعد؟

في كل هذا الذي ذكرتُ تبقى حلقةٌ غائبة: إنّها حركة التحرُّر العربيّة

لم تكن أمّتُنا أفضلَ حالاً مما هي عليه اليوم في الفترة ما بين ١٩٤٨ ـ ١٩٥٢. ولم تكن إسرائيل قد دخلتْ في المأزق الذي تعيشه اليوم. كان الواقع مؤلماً، وكانت الآفاقُ مسدودة، أو هكذا بَدَتْ واستطاعت حركةُ التحرُّر العربيّة بقيادة جمال عبد الناصر أن تشقّ طريقاً، وأن تفتح آفاقاً، وأن تضع الأمةَ في الموقع الصحيح من الصراع

هذا لا يعني أنّني أتصوُّر الحركةَ تكرِّر نموذجَها السابقَ وتنتظر «البلاغ رقمَ واحد» لكي تتحرك. بل إنّني أتصوُّر قيامَها على غير هذا النحو تماماً.

ولا أراها على صورتها السابقة مجموعاتٍ خطابيّةً متناثرةً، تتلهّى بالشعار عن المشروع، وبالتبشير الأجوف عن الفعلِ المباشرِ والعملِ الخلاّق في صفوف المواطنين.

إنّ طلائعَ جديدةً شابةً، منفتحة ـ بغير انبهار ـ على العصر وتطوُّراته المتسارعة، يجب أن تَقْتحم ميدانَ العمل السياسيّ، فتعيدَ تشكيلَ أُطُرها وآلياتِ عملها بما يوفِّر لمجتمعاتها في كلّ بلدٍ القدرةَ على توظيف طاقاته وحشدِها في مشروعٍ وطنيّ هادف، وتصبّ جهودَها على التعاطي مع المشكلات الحقيقيّة لمجتمعاتها وأوطانها، وفي ابتكار الحلول العمليّة لهذه المشكلات

إنّ المشكلات الحقيقيّة التي تعيشها البلدانُ العربيّة، وأعني التبعيةَ والتخلُّفَ والانقساماتِ التناحريةَ التي تولِّدها العصبيّاتُ وتغذّيها، هي في جوهرها متشابهةٌ ومرتبطةٌ بأساس واحد. وسوف تعيد التشكيلاتُ الوطنيّةُ، من خلال تعاطيها الجدّيّ والعقلانيّ مع هذه المشكلات، اكتشافَ قوميّتها، وتكتشف ـ من ثمّ ـ حاجتَها إلى إطارٍ عربيّ للعمل تتفاعل فيه وتتكامل من خلاله في «حركة عربيّة واحدة»

◆ ◆

أيُّها الإخوة.

بالرُّغم من هذا الظلام الذي يلفّ أمّتَنا فإنّني أرى بوادرَ لهذه الحركة وبداياتٍ، وأرى في غير بلدٍ عربيّ ومضاتٍ تَعِدُ بالكثير

ونحن في لبنان، ومن خلال «حركة الشعب،» بدأنا ونُعِدُّ الآن لعقد مؤتمرٍ وطنيّ تتلاقى فيه قوى وتجمُّعاتٌ وطنيّة جديدة كذلك بادرنا إلى إجراء اتصالات وعقد حوارات مع عدد من التشكيلات المشابهة في غير بلد عربيّ من أجل الإعداد لهذا الإطار القوميّ الذي أشرتُ إليه. والحديث عن هذا كله يستحق أكثرَ من لقاء وأكثرَ من محاضرة

وفقكم اللهُ، والسلامُ عليكم.

دبي

ثلاث قصائد

. ليث الصندوق .

١ ـ أسد ضائع

لم يكن خبراً كاذباً في صحيفة
وليس إشاعة
وما هو بالصراعات تروِّجها الشركات
لتنشيط سوق الكذب.
إنَّه أسدٌ ضائع
أنا شاهدتُ لبدتَه
وهي كالنار تلتهم الأسيجة
وواجهتُ نظراته، كالمحقِّق تبتزّني.
فأوشكتُ نسبَ جرائم لم أقترفْها لنفسي
وهزهزني كالبريمة منه الزئير
فغاصت إلى الركبتين بيَ الأرصفة.

* *

نعم
إنَّه أسدٌ ضائع في المدينة
كتيبةُ جند مسلَّحة ببراثنها والنيوب
ومدفوعةٌ للقتال بجوعٍ للحمٍ وعظم
فكيفَ نطاوع رغبتنا في التنزُّه في ساحةِ للقتال؟
وكيفَ تُرادُ الحياةُ
وقد صار فيها التنفُّس عبئاً
وإنْ يكُ خلفَ جدارك سبعٌ
كأنَّ بثوبكَ افعى؟

* *

سنَقْطع ما بيننا من أواصر
سنُتْلف أوراقَنا
قبل أن تتنفَّس غربتُنا الذكريات
سنهرب مثلَ العناكب خلف نسيج الوجل
ونثْقب جدراننا كالمزاغل نَرْصد منها الظلال
فإنْ لم تُفجرْ مفرقعةُ الخوفِ أحشاءَنا
سيقتلنا ألفُ موتٍ
توالدَ عن واحدٍ مثلما السرطان.
أسدٌ في المدينة،
لكنَّه في الحقيقة كان بداخلنا.

* *

نعم، إنَّه أسدٌ في المدينة
يطاردنا حيثما ننتقل، فهو قطيع أسود.
وحتى إذا ما غفونا وراء متاريسنا
فأظفارُه ستُنَتِّف أحلامنا.
فمن ذا سيوصل أرواحَ مَنْ سيموتون
خوفاً لخالقها بسلام؟

* *

ولأنّا نعاف الدماء
وما انعقدتْ كالحبال أصابعُنا حول سبطانة البندقية.
فليس لنا أن نطارد بالنار هذا الأسد
لأنا نخاف إذا ما قتلناه
تسلبنا روحُهُ بقيةَ من أمان.
ومن أجل أن أتحاشاه
لا بدَّ لي من صداقته
وها أنا عبرَ ثقوب المفاتيح أُخْرج كفّي
ترى هل يصافحها؟
أم سيقضمها؟

٢ - رحلات غوليفر وتداعياتها

(إعادة قراءة لرواية جوناثان سويفت)

في مدن العمالقة
يا ما تعرَّضتُ إلى الدَّعس، فاستغاثتي
لمّا تصلْ أذناً
وصار من تَلَفُّتي في صحوتي عُنُقيَ بندُولاً
وإنّني لكثرِ ما التفتُّ في نومي
تفرَّقَ الحلمُ على وسادتي على الجانبَيْن.

❖ ❖

في مدنِ الأقزام
سرتُ على أصابعي كراقص الباليه
معلَّقاً بقيتُ في الهواء بعد قفزتي
كي لا أدوسَ الجموع.
وكنتُ مِنْ تألّمي
أدْفع كالصخرة استغاثتي إلى جوفي
تلافياً لهزةٍ أرضيَّة
وإنّني - حذَرَ الأعاصير - ابتلعتُ عطْستي
فصرت نفّاخة.

❖ ❖

وبعدَ عودتي إلى أهلي
مازال بي الخوفُ الذي
رافقني في مدن العمالقة.
أَحني لأظلال المباني هامتي
حتى تغيب الشمس
ولم يزل بي حذرٌ من مدن الأقزام:
فنملةٌ تمرُّ بي
تمنعني عن عملي يومينْ.
مؤرجَحاً بقيتُ في حبل الثقة
فلا أنا قزمٌ ولا عملاق.

لا تنظرْ للطَود من الأسفل.
حلِّقْ بجناحَيْن لتُبصرَهُ من أعلى
فتراه صغيراً
كالزرِّ المقطوع من الأكمام.

◆◆

لا تنظرْ للنملة من أعلى.
ارفعْها بيديك، وحدِّقْ في عينيْها
فترى نِدّاً.

◆◆

لا تنظرْ من زاويةٍ واحدةٍ للناس جميعاً
فهنالك مَنْ يشبه ـ من زهوٍ ـ طَوداً
لكنْ حين تحدِّق فيه من الأعلى
فهو إزاءَكَ زرٌّ في كُمّ.
ومن الناس شبيهُ النملة
لكنَّ من عينيْه يُطلُّ قطيعُ نمورا

بغداد

في العدد القادم

- مثقفون ومناضلون أميركيون سود (٤): الملاكم محمد علي [كلاي]
  إعداد وترجمة: أيمن حنا حداد
- سمير طاهر: مواقف المبدعين خارج إبداعهم
- سامي سويدان: النقد العربيّ الحديث والنصّ الأدبيّ
- جان نعوم طنّوس: التطرّف هو الطريق الملكيّة إلى الجنون والموت
- ٤ مثقفين أو أكثر يناقشون ملفّ «الإصلاح السوري: جدل الثقافيّ والسياسي».

ماضٍ من دون مستقبل

إحياء ذكرى الحرب في لبنان

• أسامة مقدسي* •

ترجمة: سماح إدريس

لا حرب يَسْهل تذكُّرُها. وهذه هي الحالُ تحديداً بالنسبة إلى لبنان مابعد الحرب. فهذا البلد، كما يعلم كلُّ لبنانيّ، كان مسرحاً لا لدورةِ عنفٍ كارثيّةٍ واحدة، بل لدورتيْ عنف أثَّرتا تأثيراً بيِّناً في التصوُّرات المحليّة والأجنبيّة للماضي اللبنانيّ، وصاغتا ـ من ثمّ ـ مستقبلَ لبنان. كانت الكارثة الأولى هي الحرب الطائفيّة عامَ ١٨٦٠ بين طائفتَي الدروز والموارنة، وأدّت إلى تدمير جبل لبنان، وتهجير الآلاف، وخراب مئات القرى، وخلّفت إرثاً من الخوف الطائفيّ مازال ماثلاً إلى اليوم. ولقد حدَّدتْ هذه الحربُ الهويةَ اللبنانيّةَ Lebanese nationalism، وذلك بعدِّها عامَ ١٨٦٠ نقطةَ انطلاقٍ من ماضٍ ماقبل حديث (كما زُعِمَ) إلى «حداثة طائفيّة» بلغتْ أوجَها في تأسيس الدولة اللبنانيّة الحديثة عامَ ١٩٢٠ وفي صياغة «ميثاق وطنيّ» عام ١٩٤٣ يوزِّع السلطاتِ في لبنان المستقلّ على أساس طائفيّ. وأمّا الكارثة الثانية فكانت الحربَ الأهليّة (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠)، التي مازالت البلادُ تعيش في ظلِّها إلى اليوم، والتي عزّزت الطائفيةَ بوصفها هي المشكلةَ التي تَصُوغ تجربةَ التحديث اللبنانيّة.

أقول إنّها حربٌ لا يَسْهل تذكُّرُها لثلاثة أسباب. **الأوّل** لأنّ هناك غياباً للنقاش وللسجال العلنيَّيْن في لبنان حول صراع ١٨٦٠ وحرب ١٩٧٥، بعكس ما جرى ـ مثلاً ـ بعد الحرب الأهليّة الأميركيّة. فهذه الحرب الأخيرة تمّ تذكُّرُها وإحياءُ ذكراها بوصفها حربَ إخوةٍ طُمِستْ فيها الخلافاتُ الأساسيّةُ التي فَصلَت البيضَ عن السود وأهلَ الشمال عن أهل الجنوب، بل طُمست الإكراهاتُ التي كانت في صميم تلك الحرب. وقد حَدث هذا الطمسُ من خلال سرديّةٍ تُطْنب في الحديث عن خيريّة أبراهام لينكولن وحكمته وعبقريّته، وهو الزعيم الذي تحتلّ رئاستُه للولايات المتحدة ذروةَ الميثولوجيا القوميّة الأميركيّة. وأمّا السبب **الثاني**، وهو أهمُّ من الأول في نظري، فسعيُ الدولة اللبنانيّة الحديثة الدائبُ إلى عدم تذكُّر هذه الأحداث، وعدمِ إحياء ذكراها، وعدمِ التمعُّن في عِبَرِها؛ وكلُّ ذلك باسم «الوحدة الوطنيّة» و«التنمية» و«التضامن»، بالرُّغم من أنّ الكارثتَيْن أنتجتا عدداً وافراً من السرديّات التاريخيّة والمذكّرات الخاصَّة المتناقضة في ما بينها، وكلُّها حاولتْ أن تستوعب معنى الكارثة التي ابْتَلَتْ جبلَ لبنان في القرن التاسع عشر والكيانَ اللبنانيَّ في القرن العشرين. السبب **الثالث**، وربّما كان سبباً محتوماً، هو أنّ أزمتيْ ١٨٦٠ و ١٩٧٥ قد سُرِدتا وأُوِّلَتا بعد أحداث حرب ١٩٧٥ الأهليّة بوصف الواحدة منهما أليغوريا [استعارةً /تمثيلاً رمزياً] للأخرى، والأليغوريا لمساعي لبنان الفاشلة في بلوغ اللاطائفيّة. فالحقّ أنّه يَقْرب من المستحيل أن تُناقَش أزمةُ ١٨٦٠ من دون أن تُربَط ـ بشكلٍ أو بآخر ـ بالحرب الأهليّة عام ١٩٧٥؛ ومن المحتوم أن يَسْتَحضِرَ نقاشُ هذه الأخيرة «ذكرياتٍ» عن الأزمة الأولى.

الدولة ومعاداة إحياء الذكرى

كلُّ الدول تُحْيي ذكرى لحظاتٍ تاريخيّةٍ معيَّنة، وتتجاهل لحظاتٍ تاريخيّةً أخرى. فبطولات «الماسادا»** مثلاً أُعيد إنتاجُها ـ في كُتب الأطفال، وفي الأعراف العسكريّة،

* ـ نال شهادة الدكتوراه في التاريخ من جامعة برينستون، وهو الآن أستاذ في جامعة رايس في هيوستن. صدر له مؤخّراً كتاب بعنوان **ثقافة الطائفيّة** من منشورات بركلي، كاليفورنيا.

** ـ الماسادا: قلعةٌ قديمة جنوب شرق فلسطين، وهي موقعٌ قيل إنّه شهد المواجهةَ الأخيرة بين اليهود والرومان في الثورة التي امتدّت بين عامَيْ ٦٦ و ٧٣ بعد الميلاد. وتقول **الموسوعة البريطانيّة** إنّ الجيش الرومانيّ احتاج إلى خمسة عشر ألف جنديّ في مواجهة ألف يهوديّ فقط (بمن فيهم نساءٌ وأطفال)، وطوال عامَيْن كاملَيْن، من أجل احتلال القلعة. وقد آثر اليهود المحاصَرون الانتحارَ على الاستسلام للعبوديّة، باستثناء سبعة أطفال ونساء. والماسادا اليوم رمزٌ «للبطولة اليهوديّة»، وواحدٌ من أهمّ المعالم السياحيّة في «إسرائيل».» (المترجم)

. أسـامـة مـقـدسي .

إنّ أوضح شكل لمعاداة الدولة لإحياء ذكرى أحداث ١٨٦٠ و١٩٧٥ هو غياب أيّ نقاش لها في الكتب المدرسيّة

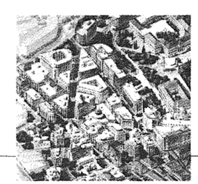
وفي الحفريات الآثارية ـ من أجل دعم الصهيونيّة وتشريعها، على الرُّغم من أنّ عدداً كبيراً من المؤرِّخين الإسرائيليّين يجادلون بقوّةٍ في مغزى ذلك الانتحار الجماعيّ بل ويجادلون في صحّةِ وقوعه أصلاً. لقد أصبحتِ الماسادا جزءاً لا يتجزّأ من القوميّة الرسميّة الإسرائيليّة، وأمام هذه القلعة ـ الأثر يُقْسِمُ جنودُ جيش الدفاع الإسرائيليّ يمينَ الولاء للدولة اليهوديّة، وغَدَتْ محطةً رسميّةً لأصحاب المقامات الأجانب، أسوةً بمتحف «يادفاشم» [عن ضحايا الهولوكوست النازيّة] إنّ الماسادا، شأنها شأن يادفاشم، «مَوْقِعان للذاكرة»، مكانان صُمِّما لِمَلْمَسَةٍ قوميّةٍ مجرّدةٍ*، ولدفع المواطنين إلى التأمُّل في ماضيهم المعذَّب، وللتعرُّف إلى أعدائهم الأغراب، ومن ثمّ لتوحيد أولئك المواطنين تحت راية الوطنيّة. وقد قُصِدَ بهما أيضاً حَصْرُ الماضي المعذَّب في داخلهما، من أجل أن يتيح ذلك للمواطنين أن يواصلوا حياتَهم، وأن يتقدّموا عبر الأيام بحماية الدولة وهدايتها.

وأما في لبنان فنحن نواجهُ وضعاً معاكِساً تماماً. فمع أنّ أحداً لا يجادل في وقوع الحربَيْن، ولا في نتائجهما الرهيبة، فإنّ الدولة اللبنانيّة ما تني تَبْذل جهوداً كبيرة في سبيل «معاداةِ إحياءِ الذكرى» anti-commemoration: وهي سياسةٌ فاعلةٌ في عدم تذكُّر ١٨٦٠ و١٩٧٥، وصُمِّمتْ ـ زعماً ـ من أجل إحداث فقدانٍ جمعيٍّ للذاكرة أملاً في بناء ديموقراطيّة لاطائفيّة مستقرّة. ولكنّها في الحقيقة ـ على نحو ما أودُّ أن أقول ـ سياسةٌ تُعْتمد ضمناً على ذكريات ١٨٦٠ و١٩٧٥ من أجل تعزيز وتحصينِ نظامٍ طائفيٍّ محتضرٍ في لبنان.

إنّ أوضح شكلٍ لمعاداة إحياء الذكرى هو غيابُ أيِّ نقاش علنيّ ذي معنى في الكتب المدرسيّة للصراعات الطائفيّة التي دَمَّرتْ جبل لبنانَ في القرن التاسع عشر. فقَبْلَ الحرب الأهليّة اللبنانيّة التي وقعتْ بين عامَيْ ١٩٧٥ و١٩٩٠ كان الطلاّب غالباً ما يُلَقَّنون، في غياب أيِّ كتابٍ مدرسيّ وطنيّ جامع، أنّ ما حَدَث عام ١٨٦٠ قد عجّله خِلافٌ في لعبة البِلْية (الكِلّة) بين صبيَّيْن درزيٍّ ومارونيٍّ، تطوَّرَ بطريقةٍ ما (من دون أن تفصّل الكتبُ المدرسيّةُ هذا الموضوعَ) إلى حرب «أهليّة» شاملةٍ غذّاها المَكْرُ العثمانيُّ التركيُّ والاستعمارُ. وكان مغزى ذلك التلقين في الخيال القوميّ اللبنانيّ هو أنّ أحداث ١٨٦٠ شكّلتْ علامةً سوداء، بيْدَ أنّها علامةٌ تَغَلَّب عليها الكيانُ اللبنانيُّ منذ ذلك الوقت وتخطّاها في سعيه إلى الحداثة. ولكنْ منذ نهاية الحرب الأهليّة ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠، حين اتّضح أنّ تلك «العلامة السوداء» هي التي تغلّبتْ على الكيان اللبنانيّ لا العكس، تعاني دولةُ لبنان ما بعد الحرب مخاضَ إعداد كتابٍ مدرسيّ (لم يَصْدُر بعد) عن تاريخ لبنان، وسيكون تعليمُه أمراً إلزاميّاً في جميع المدارس الخاصة والعامّة، وهدفُه الرئيسيُّ تقوية أواصر الوحدة الوطنيّة. وبكلمات أخرى، الهدفُ هو إعداد كتاب مدرسيّ يَنْسجم وروحيةَ التناغم الوطنيّ والتعايش الدينيّ (التي تَعْكس ـ كما يُفترض ـ الوضعَ الذي نحن عليه الآن)؛ وذلك يكون بحذف أيّ مادةٍ حسّاسةٍ قد تَجْرح مشاعرَ أيٍّ من الطوائف اللبنانيّة. ويجري إعدادُ ذلك الكتاب بالتوازي مع مساعٍ إعماريّةٍ ضخمة (على المستويَيْن الماديّ والحنينيّ معاً) صُمِّمتْ جميعُها من أجل استحضار ذكرياتٍ عن لبنان ما قبل الحرب الأهليّة، لبنان «السياحيّ». وهكذا جاء شعارُ شركة سوليدير «بيروت: مدينةٌ عريقةٌ للمستقبل»، لِيَسْتحضر بشكلٍ واضحٍ صورةً لماضٍ عريق، فينيقيٍّ ضمناً ولكنّه رومانيٌّ أيضاً، ولمستقبلٍ يُفترض أن يكون مُزهِراً. غير أنّ هذا الشعار يُغْفِل أيضاً ـ وليس ذلك بالمصادفة البحتة ـ ماضيَنا الحديثَ، سواء أكان ماضي ١٨٦٠ أم ماضي ١٩٧٥.

وتتّضح جهودُ الدولة في معاداة إحياء ذكرى الحرب في المجال القانونيّ أيضاً.

* ـ المَلْمَسَة: ترجمتي لـ reification، أيْ تَحويل الأمْر المجرَّد إلى شيءٍ مَلْموسٍ مَحْسوس (م)


SOLIDERE

ففي قانون العقوبات سنّت الدولةُ مادةً شديدةَ المطّاطية هي مادة رقم ٣١٧ التي تجرِّم «كلَّ عمل وكلَّ كتابة وكلَّ خطاب يُقصد منها أو يَنْتج عنها إثارةُ النعرات المذهبيّة أو العنصريّة أو الحضّ على النزاع بين الطوائف ومختلف عناصر الأمّة...». فأن تَكْتب عن ١٨٦٠، دَعْ عنك تناوُلَ الحرب الأهليّة عام ١٩٧٥، هو أن تُعرِّضَ نفسك لإمكانيّة الملاحقة القضائيّة. وبكلام آخر أكثرَ شؤماً، أن تَكْتب [فحَسْبُ] هو أن تعرِّض نفسك للملاحقة القضائيّة. زِدْ على ذلك أنّ موقف الدولة اللبنانيّة المعادي لإحياء ذكرى الحرب إنّما يَسْتند إلى تجاهلٍ متعمّدٍ للمعاناة والعذاب اللذَيْن يقاسيهما مواطنو هذه الدولة، خلافاً لما فعلتْه جنوبيُّ أفريقيا وغواتيمالا وهما مثالان على دولٍ حديثةٍ تعاملتْ هي أيضاً مع إرثٍ من العنف الأهليّ. ففي هذين البلدَيْن أُنشئت عقب نهاية الصراع الأهليّ فيهما لجانٌ لتقصّي حقيقةِ ما جرى. وفي جنوبيّ أفريقيا خُوِّلتْ «لجنةُ تقصّي الحقائق» صلاحيّةَ محاكمة المجرمين في بعض الحالات... في حين لم تكن تلك حالَ نظيرتها في غواتيمالا، على اعتبار أنّ تاريخ العنف لا يُمْكن سردُه إلاّ بعد توفير الحصانة لمرتكبي العنف، وهذا بدوره قد يعطي ضحايا الصراع الدمويّ فرصةً لفهم ما حَدَثَ لأحبابهم فيُشيعوا ـ بذلك ـ جواً من الإحساس بنهاية العنف الأهليّ. وأمّا الدولة اللبنانيّة فقد اختارت ألاّ تُمْعِنَ النظرَ في الحرب الأهليّة الأخيرة، وألاّ تناقِشَ ما بات يُسَمّى ارتجاعياً «الحربَ الأهليّةَ الأولى» في البلاد عامَ ١٨٦٠. وبدلاً من ذلك استَحْضَرَتْ مبدأ «عفا اللّهُ عمّا مضى،» على الرُّغم من أنّ هذا المبدأ ـ في غياب لجنةٍ تتقصّى الحقائق ـ يُخلِّف ضحايا الحرب يلُوكون معاناتَهم صامتِين، ويتيح لمن استفادوا من الحرب أن يَحْتفظوا بمكاسبهم غيرِ الشرعيّة. وهكذا أصدرتْ حكومةُ الوحدة الوطنيّة الأولى بعد الحرب (وضمّت زعماءَ الميليشيات الرئيسيّة كلَّهم تقريباً) قانونَ عفوٍ عامٍّ سنةَ ١٩٩١. ورفضت الحكومةُ المذكورةُ، وكلُّ الحكومات التي تلَتْها، وبعنادٍ، أن تَعْترف بماضيها نفسه، وأن تَسْعى إلى كشفِ ما جرى، وأن تَحْقِن الجروحَ المتقيّحة الناجمة عن الحرب الأهليّة. ومن رؤساء الجمهوريّة الموارنة، إلى رؤساء الوزراء السُّنّة، فرؤساءِ مجلس النواب الشيعة، ومن جميع مَنْ تبوّأوا مناصبَ رسميةً لمجرّد انتمائهم الطائفيّ إلى كلِّ مَنْ ثبَّتتْ نتائجُ الحرب سلطتَهم أو قوّتْها، كان ثمّة إجماعٌ رسميٌّ على «إغلاق ملفّ الحرب.»

بل إنّ بعض مَنْ ليسوا في السلطة، ويعارضون النظامَ الطائفيَّ بشكلٍ عامّ، يَعْتبرون سعيَ الدولة إلى عدم التذكُّر خطوةً منطقيّةً وصحيّةً تماماً وتَنْسجم مع قولٍ شهيرٍ لأرنست رينان أوْرده في محاضرةٍ قدّمها في جامعة السوربون عام ١٨٨٢، وجاء فيه: «النسيانُ، بل الخطأُ التاريخيُّ كما أجرؤ على القول، عاملٌ حاسمٌ في بناء الأمّة.» ففي النهاية ـ كما يقولون ـ كيف يُمْكن بناءُ أمّةٍ مستقرّةٍ متسامحةٍ متعدّدةِ الأديان إنْ نحن استَغْرقنا في اللّحظات الماضية من الانقسام الطائفيّ والعنف؟ كم واحداً يريد حقاً أن يعيش من جديدٍ أيامَ الحرب؟ أوَلَيْس شعارُ سوليدير «مدينةٌ عريقةٌ للمستقبل،» أو وعودُ الحكومة بحقبةٍ من الرّخاء، اقتراحاً أكثرَ إيجابيّةً وإراحةً من العودة ـ بل من التراجع ـ *إلى الماضي*؟ وهكذا نرى أنّ الخوف مِنْ تذكُّر ١٨٦٠ و١٩٧٥ يَسْتند إلى مفهومٍ مؤدّاهُ أنّ نقاش أحداثهما يَعْني ـ إلى حدٍّ ما ـ زعزعةَ وحدةٍ وطنيّةٍ شديدةِ الهشاشة والتقلقل. وبكلماتٍ أخرى، ما هي قيمةُ التأريخ الموضوعيّ ـ إنْ كان ذلك ممكناً أصلاً ـ إذا لم يؤدِّ إلاّ إلى استحضار أشباح ماضٍ غيرِ مرغوبٍ فيه؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن نتأمّل التداعيات الخطيرة لسياسة الدولة اللبنانيّة في معاداة إحياء الذكرى، وأن نُشدِّدَ لا على جانب تلك السياسة المعادي للثقافة فحسب وإنّما أيضاً على برنامجها (أجَنْدَتِها) المحافظِ في صميمه بل والمُفْلِس واللاأخلاقيّ بكلِّ ما في هذه النعوت من معنى.

أولاً: التداعي الأوّل والأوضح هو غياب محاسبة المسؤولين عن الصراع الدامي.

• أســـامـــة مـــقـــدســي •

قانون العفو عام ١٩٩١ ليس نقطة الانطلاق لبناء عالم جديد بل عودة إلى نظام محافظ طائفيّ

فلقد قَدَّستِ الدولةُ مبدأً عثمانيّاً هو «عفا اللّهُ عمّا مضى» لا بوصفه سبيلاً إلى جمهوريّةٍ لاطائفيّةٍ جديدة، أو غَرْساً لقيمٍ وطنيّة قد توحّدُ بلداً مقسّماً،[1] بل بوصفه محاكاةً ساخرةً أو كاريكاتوراً للنسيان، مع وعيٍ واضحٍ بالهروب من المحاسبة والعودة إلى النظام الطائفيّ القديم وفي حين كان يُمْكن قبلَ حربِ ١٩٧٥ الأهليّة الادّعاءُ أنّ عدمَ تذكُّرِ صراعِ ١٨٦٠ قد كان جزءاً أساسياً من سرديّةِ تطوُّرٍ يسير الشعبُ اللبنانيُّ فيها على طريق الحداثة، وأنّ أحداث ١٨٦٠ حصلتْ قبل تأسيس الدولة اللبنانيّة عام ١٩٢٠ بكثير وقبل الاستقلال بالتأكيد، فإنّ عدمَ تذكُّرِ ١٨٦٠ **بعد** الحرب الأهليّة اللبنانيّة عامَ ١٩٧٥ مرتبطٌ مباشرةً وبشكلٍ لا فكاكَ منه بسياسات الذاكرة الخاصةِ بالحرب الأخيرة. والحقّ أنّ قانون العفو الذي وقّعهُ رئيسُ الجمهوريّة السابق إلياس الهراوي في ٢٦ آب (أغسطس) ١٩٩١ وَيَصْفح عن كلّ الجرائم السياسيّةُ المرتكبة قبل ٢٨ آذار (مارس) ١٩٩١ ليس نقطةَ الانطلاق لبناء عالمٍ جديدٍ حداثيٍّ شجاع، بل هو **عودةٌ** إلى نظامٍ محافظٍ طائفيّ ولاديموقراطيّ هنا تجب الإشارةُ إلى أنّ أعمال القتل والذبح والاغتصاب والتشويه التي لحقتْ بالمواطنين العاديّين قد تمّ العفوُ عنها بموجب المادة الثالثة من ذلك القانون، أيْ غُفِرَتْ كُلُّ الجرائم المرتكبة بحقّ المواطنين، وهم التجسيدُ المفترض للسيادة اللبنانيّة، ولكنّ تلك المادة تستثني «جرائمَ اغتيال أو محاولة اغتيال رجال وعلماء الدين والقادة السياسيّين والدبلوماسيّين العرب والأجانب» إنّ عدمَ تذكُّرِ صراعٍ حَدَثَ قبل حوالى ١٤٠ عاماً، ولم يَعُدْ أيٌّ مِنْ مُسبِّبيه ولا ضحاياه أحياءً، قد غدا مرتبطاً ارتباطاً لا فكاك منه بعدم تذكر صراعٍ حَدَثَ قبل أعوام قليلةٍ فحسب. صراعٍ تورّطتْ فيه كلُّ الطبقة السياسيّة الحاكمة في لبنان تقريباً (وبعضُ أفرادها أصبحوا وزراء) وضحاياه يعيشون بين ظهرانينا. إنّ النُّخْبة السياسيّة اللبنانيّة، برغبتها المزعومة في طيّ صفحة الماضي، إنّما تَرْغب (بل هي نجحَتْ) في أن تَغْفر لنفسها الجرائمَ التي ارتكبتْها وأن تخلّص نفسَها من أيِّ إحساسٍ بمسؤوليّتها عن تأجيج الحرب اللبنانيّة وقيادتِها والمشاركةِ فيها بل ـ وهو ما لا ينبغي أن ننساه ـ والاستفادةِ منها أيضاً.

ثانياً. إنّ إصرارَ البعض، إلى هذه اللّحظة، على أنّ حرب ١٨٦٠ بدأتْ نتيجةً لِلُعْبة «كِلّة»، أيْ إصرارَهم على تتفيه أسباب الحرب الحقيقيّة، ومن ثمّ الزّعم أنّ العثمانيّين أَجَّجوا نيرانَ الفرْقة باتّباعهم سياسةَ «فَرِّقْ تَسُدْ» الماكرة، يَدْفَعُ المرءَ إلى تداعٍ آخر لا مفرّ منه، وهو أنّ الاضطرابَ الداخليّ في لبنان نتيجةٌ لمؤامرةٍ خارجيّة. إنّ الإصرار على وجود مؤامرة «فَرِّقْ تَسُدْ» عثمانيةٍ تركيةٍ مسؤولةٍ عام ١٨٦٠ عن الكارثة الوطنيّة لَيَنْسجمُ تماماً مع وجهة نظرٍ شائعةٍ في لبنان ترى أنّ الحرب الأهليّة (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) كانت أيضاً «حروبَ الآخرين على أرض لبنان».. أيْ انّ هذه الحرب الأخيرة هي الأُخرى مؤامرةٌ خارجيّةٌ أدارها هنري كيسينجر في إحدى المراحل، والفلسطينيُّون في مراحل أخرى. ولا تَنْحصر تداعياتُ ذلك الإصرار في القول إنّ اللبنانيّين في النهاية لا يُلامُونَ على ما حَدَثَ، بل تتعدّى ذلك إلى سَلْب اللبنانيّين أيَّ قدرةٍ على صنع تاريخهم نفسِه. إنّ الدولة تَمْضي، في سياستها إزاء المدارس، من التتفيه إلى الصمت؛ بمعنى أنّها تمضي من تقديمِ سردٍ تبسيطيّ يَخْتزل واحدةً من أعقد المشكلات المعاصرة (الطائفيّة) إلى «خناقة» أطفال، لتنتقلَ إلى اللاسرد، أيْ إلى العجز عن كتابة تاريخها أو استيعابه. ورغبةٌ كهذه في تغيير صورة الماضي ـ أيْ في محو العنف الطائفيّ ـ مترافقةٌ مع إجماعٍ رسميٍّ واضحٍ على عدم

---

١ ـ كما هي الحال مع نسيان مجزرة يوم القدّيس بارتوليمو أثناء الجمهورية الفرنسيّة الثالثة، وهو ما أشار إليه المؤرّخ ايوجين ڤايبر في تأريخه العريق لعمليّة التحديث الفرنسيّ التي أسهمتْ في تشكيل بلدٍ ربعُ سكّانِه لا يتحدّثون الفرنسيّةَ على الإطلاق (أ.م)



الحياة بين الأنقاض، ١٩٧٨

تغيير نتاج هذا الماضي نفسه (أي النظام الطائفيّ) يؤدِّيان لا محالة إلى جعل الماضي اللبنانيّ بعيداً عن أن يُكْتَنَهَ عقلانياً إلاّ باللُّجوء إلى شوفينيّة قبيحة وتبسيطيّة وخادعة [تُحمِّل غيرَ اللبنانيِّين مسؤوليةَ الأحداث]. ومثلما لا بدّ أن يكون الطلاّبُ قبل عام ١٩٧٥ قد سألوا كيف يُمْكن لعبةَ «كِلِّة» أن تُنتِجَ عنفاً كارثياً كالذي جرى عام ١٨٦٠، سيتساءل الطلاّبُ في المستقبل كيف انحَدَرَ «العيشُ المشترك» فجأةً إلى هاوية الكراهية الطائفيَّة وإراقةِ الدماء في عام ١٩٧٥. والجواب الوحيد الممكنُ تصوُّرُهُ الذي قد تُقدِّمه تلك القلّةُ التي تستفيد من النظام الطائفيّ الحاليّ هو أنّ الأمرَ مِنْ فِعْلِ أولئك الغرباء: الفلسطينيِّين المُزْعِجين، والإسرائيليِّين الأشرار. وذروةُ المفارقة هنا هي أنّ الفلسطينيَّ الضحيّةَ والإسرائيليَّ المعتدي يحتلاّن مرتبةً متساويةً في النفسيّة اللبنانيّة المفصُومة.

ثالثاً: التداعي الآخر لمعاداة إحياء الذكرى هو ترسيخُ النظام الطائفيّ بدلاً من إضعافه. فمعاداةُ إحياءِ الذكرى تَسْتَند كما يُزْعَمُ إلى الخوف من طائفيّةٍ لا علاقة لها بتاريخ لبنان: طائفيّةٍ لا تَكفُّ عن تشويه طبيعةِ لبنان «الحقيقيّة» المتمثِّلةِ تحديداً بالتعايش الدينيّ. إنّ رفضَ تذكُّرِ العنف الطائفيّ يَهْدف كما يُزْعَم إلى الحفاظ على تناغمٍ طائفيٍّ متوارَث. وتُواصِلُ النخبةُ السياسيّةُ والدينيّةُ في لبنان تكرارَ قناعاتها بأنّ تغيير التوازن الطائفيّ الحاليّ يعني تدميرَ قيم التعايش الدينيّ المتوارَثة، والوقوعَ في حالٍ من الفوضى والعنف الطائفيَّيْن. ولكنّ التركيز على التعايش الطوائفيّ التقليديّ المتوارَث، أوْ على «العيش المشترك،» يَسْتَند إلى خرافة سياسيّة مفادُها أنّ الدِّينَ قد كان دائماً في قلب السياسة، وأنّ على الدِّين ـ مِنْ ثَمَّ ـ أن **يكون** دائماً في قلب السياسة. غير أنّ ما أُحاول أن أقوله هو أنّ خطاب التعايش الطائفيّ يعطي النظامَ السياسيّ الطائفيَّ الموجودَ حالياً أساساً من التاريخ والتقاليد لم يكن يَمْلكُه قطّ. فمعظمُ المؤرِّخين يتَّفقون على أنّ النظام الطائفيّ إنّما هو إجراء حديثٌ نسبياً، بدأ في منتصف القرن التاسع عشر، ولا يُمْكن قبلَ هذا التاريخ أن يتحدَّث المرءُ إلاّ عن انسجام طائفيّ كامل إنْ كان مستعداً للتغاضي عن العنف الدائم والمدعوم الذي فَصَلَ ما بين النخب الدينيّة وغير الطائفيّة في جبل لبنان من جهة، وغالبيةِ العامّة من دافعي الضرائب قبل ١٨٦٠ من جهة ثانية. إنّ تداعيات خطاب «العيش المشترك،» ذلك الخطاب الواقع خارج التاريخ [الفعليّ] ولا معنى له إلاّ عند ربطه بالخوف من طائفيّةٍ تقع هي الأخرى خارج ذلك التاريخ، هي أنّها تَخْتزل السياسةَ كلَّها إلى خيار من اثنين: إمّا التوازن الطائفيّ، وإمّا الفوضى الشاملة. وبكلمات أخرى، ينفي هذا الخطابُ مجردَ إمكانيّة قيام سياساتٍ لاطائفيَّة، وقاعدةٍ لاطائفيّةٍ للمواطنيّة. ونتيجةُ هذا هي الشللُ السياسيّ، إذ لا شيء ينبغي أن يُعْمَلَ إنْ كان يهدِّد بالزعزعة التوازنَ الطائفيَّ «التاريخيَّ» أو «التقليديَّ» المزعومَ. وعليه، لا يُمْكننا الحديثُ عن ١٨٦٠ و١٩٧٥؛ ويجب ألاَّ نعطيَ الفلسطينيِّين أيَّ حقوق في هذا البلد لأنّ ذلك سيزعزعُ التوازنَ الطائفيّ؛ ويجب ألاَّ نعطيَ المرأةَ حقوقاً مواطنيَّةً مساويةً للرجل لأنّ ذلك قد يزعزع التوازنَ الطائفيّ؛ ويجب أن نواصلَ تعويقَ أنفسنا في مجالات الحياة العامة كافةً من أجل دعم نظامٍ طائفيّ متقلقل بشكل مُزْمنٍ وتمييزيّ بشكلٍ فاضح وغيرِ قادرٍ على إصلاح ذاته!

رابعاً: إنّ معاداة إحياء الذكرى، في نظري، لا علاقةَ لها بالنسيان، بل بوقفٍ نَزَويٍّ للذاكرة والعقل. فالهدفُ من تلك المعاداة ليس إحداثَ فقدانِ ذاكرةٍ جمعيّ بقدر ما هو تشريعٌ للهروب من المحاسبة. بل الحقّ أنّ قانون العفو عام ١٩٩١ قد صُمِّمَ عمداً من أجل إبقاء الباب مفتوحاً أمام العودة إلى ماضٍ لبنانيّ مرفوض وغيرِ مرغوبٍ فيه. فهذا القانون يحدِّد في مادّته التاسعة أنّه لو فَعَلَ أحدٌ منذ ذلك الوقت فصاعداً أيَّ شيء «يَمَسّ النظامَ أو أمن الدولة،» أو «ينال من الوحدة الوطنيّة أو من مصالح البلاد الأساسيّة أو يستهدف إثارة الفتنة أو تعكير الصفاء بين عناصر الأمّة،» فإنّه سيلاحَقُ

• أسـامـة مـقـدسي •

انتشار كتاب «كوبرا» يَشْهد على فشل سياسة الحكومة في معاداة إحياء ذكرى الحرب

ولن يُعفى من جرائمه السابقة. إنّ ١٨٦٠ و١٩٧٥ لم يُمحَيا حقاً من الذاكرة الوطنيّة قطّ ، بل هما ضروريان للحفاظ على النظام الطائفيّ وعلى سلاسةِ عمله؛ وذكرياتُهما – وإنْ ليست موضوعاً للإحياء الفاعل – تُستَحْضَر دائماً ولكنْ ضمناً من أجل تبرير استبعاد غالبيّة المواطنين من العملية السياسيّة ومن حصولهم على حقوقٍ مساويةٍ للآخرين، وذلك بالإصرار على أنّ الإجماع الطائفيّ المعدّل والمنقّح هو وحده ما يَحْفظ الوحدةَ الوطنيّة. وفي الوقت نفسه تَعْمل تلك الذكرياتُ على تأنيب المحظيِّين القلّة المنخرطين بنشاطٍ في العمليّة السياسيّة، وذلك بتذكيرهم بأنّ «ملفّاتِهم» قد تُفتَحُ يوماً، وبأنّ جرائمَهُم قد تُتَذكّر يوماً، وبأنّهم قد يُحاكَمُون يوماً. إنّ الرسالة الموجّهة إلى جمهور المواطنين هي التالية: من دون هذا النظام ستكون هناك فوضى؛ والرسالة الموجُهة إلى النُخَبِ هي التالية: اصطفّوا وراء النظام الطائفيّ المعدّلِ والمنقّحِ والمعروفِ باسم «الطائف»، أو تحمّلوا العواقب!

خامساً: وأخيراً تُظْهر معاداةُ إحياء الذكرى فشلَ الدولةِ الكاملَ في منع الذاكرة من التعامل مع مناسبات الإحياء غيرِ الرّسميّة التي تَجْري على امتداد البلاد وخارجها. وأكثرُ ما يتّضح ذلك في الجدال الأخير المحيط بنشر كتابٍ للمدعوّ «كوبرا» [روبير حاتم]. يحكي هذا الكتاب، الذي نُشِر خارج لبنان ومنعتْه الحكومةُ اللبنانيّةُ فور صدوره، قصةَ مرافقِ ايلي حبيقة [قائدِ «القوات اللبنانيّة» اليمينيّة في فترةٍ من فترات الحرب]. وبغضّ النظر عن صحّة الأخبار المروِّعة التي تتناول أعمالَ القتل والتعذيب والخيانة والاختلاس والابتزاز والعلاقات الجنسيّة الماجنة التي قام بها عددٌ من أمراء الحرب اللبنانيِّين، فإنّ الانتشارَ الهائل للكتاب (وهو انتشارٌ غيرُ شرعيّ وداخل المجالس الخاصّة) بل الجَدَلَ الذي تلقّى به الناسُ هذا الكِتابَ (أو الصورَ المُسْتَنْسَخَةَ عنه) يَشْهدان على فشل سياسة الحكومة في معاداة إحياء ذكرى الحرب. ليس ثمّة فقدانٌ ذاكرةٍ جمعيٌّ في هذه البلاد. ليس ثمّة إلاّ إنكارٌ علنيٌّ عامّ... ومن طرف الدولة اللبنانيّةِ بشكلٍ أساسيّ وبارز. وما هو أكثرُ إقلاقاً، في ضوءِ تخلّي الحكومة عن تقديمِ أيّ إسهامٍ إيجابيٍّ حقاً في السّجال حول معنى النزاع الأهليّ وآثاره، أنّ مجالَ إحياء ذكرى حربَيْ ١٨٦٠ و١٩٧٥ قد احتلّه طرفان متخاصمان لا يُمْكن التوفيقُ بينهما في نهاية المطاف؛ وأعني بهما بالطبع: أولئك الذين يُقاتِلون من أجل اللاطائفيّة إطاراً وحيداً ممكناً لبناء الدولة، وأولئك الذين يُصرُّون على الحفاظ على المبدإ الطائفيّ أو الطوائفيّ سبيلاً وحيداً لحمايةِ ما يعتقدون أنّه حريّةٌ وتحرُّرٌ. إذن، في مواجهة سياسةٍ رسميّةٍ تعادي إحياءَ الذكرى، تتواصل حربٌ في هذا المجتمع بين دُعاة الطائفيّة وخصومها، وهي حربٌ مبدأُها الأساسيُّ هو الخوف من النِّسيان بدلاً من الخوفُ من التذكُّر.

في أعقاب النزاع الأهليّ عام ١٨٦٠، وفي مواجهة إصرارٍ رسميٍّ عثمانيّ على مبدإ «عفا اللّه عمّا مضى،» ألّف المثقّفُ والكاتبُ والمربّي السوريّ الشهير المعلّم بطرس البستاني سلسلةَ نشرات أَغْفلتْ ذكْرَ اسم المؤلّف وظهرتْ في بيروت موقّعةً باسم «محبّ للوطن.» وفي هذه النشرات، وعنوانُها «نفير سوريا»*، يشدِّد البستاني مرةً بعد مرة على الحاجة إلى طيّ صفحة كارثة ١٨٦٠، ومعاقبةِ مرتكبيها، ومن ثمّ إعطاءِ الضحايا إحساساً بالبُرْءِ وبنهاية المأساة؛ ولكنّه يشدِّد في الوقت نفسه على إدراك أسباب الصراع وعلاجها. وهو يدعو تكراراً إلى تربيةٍ وثقافةٍ لاطائفيَّتَيْن من أجل مواجهة الإرث الطائفيّ والذكريات الطائفيّة القائمة من حرب ١٨٦٠ وينوّه

* – يكتب البستاني في قاموسه محيط المحيط في جذر (ن ف ر): «نفير سورية هي أمالٍ لنا انشأناها في أثناء حادثة سنة ١٨٦٠ للمسيح في إحدى عشرة نشرة سمّيْناها بالوطنيّات.» (م)



الإسرائيليُّون في بعبدا، ١٩٨٢

إلى أنَّ الإنسان ليس طائفياً بطَبْعه أو بدوافعه، بل بالتربية والاجتماع. ولكنْ في مواجهة البستاني كانت ثمّة تشكيلةٌ واسعةٌ من الذكريات المنافِسة أو المضادّة التي لم تَخْلُصْ من الصراع الدامي إلاّ بعِبْرة واحدةٍ هي: الطبيعةُ الغدّارة ـ في الصميم وفي الجوهر ـ للطوائف المتنافِسة (كالطائفة الدرزيّة أو الطائفة المسيحيّة مثلاً)، واستحالةُ تعايشها أيّاً كانت الظروف. غير أنّ هذين النمطيْن من الذكريات (اللاطائفيّة والطائفيّة) أَنْتَجهما تاريخياً صراعُ ١٨٦٠ نفسُه. وكلاهما استمرّ في حربٍ صامتة أثّرتْ في تشكيل دولةٍ حديثة، وفي تشكيل مواطنيها وتربيتهم. وكانت نتيجةُ ذلك كلّه إنتاجَ أمّةٍ متخيَّلةٍ لا ذاكرةَ جمعيّةً لها، أو بالأحرى إنتاجَ أمّةٍ متخيَّلةٍ ذاتِ ذكرياتٍ عن الماضي متضادّةٍ جذرياً وغير قابلةٍ للتوافق بشكل أساسيّ، في دولةٍ تَرْفض أن تتذكّر ماضيَها أو أن تَعْترفَ به. وجاءت حربُ ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠ لتكبِّر حجمَ الصراع، مُعْطيةً كلَّ طرفٍ براهينَ إضافيّةً، وذخيرةً إضافيّةً، وذكرياتٍ إضافيّةً، تُنعِش تجاربَ ١٨٦٠ وتُحْييها ثانيةً في أذهانهم. ولا أعتقد أنّ من المبالغة القول إنّ ١٨٦٠ استحال ١٩٧٥، طوعاً أو كرهاً، وبغضّ النظر عن اختلاف الظروف التاريخيّة المحيطة بالحدثيْن؛ ولا من المبالغةِ القول إنّ ١٩٧٥ قد صار تجسُّداً جديداً أو تقمُّصاً لـ ١٨٦٠. ومثلما تعاملتِ الحكومةُ مع ١٨٦٠ راحت تتعامل مع ١٩٧٥. الفارق الوحيد هو أنّ حرب ١٨٦٠ كانت حرباً صغيرةً خِيضتْ وحُسِمتْ في أقلّ من شهريْن، في حين أنّ حرب ١٩٧٥ استمرّت خمسة عشر عاماً؛ الأولى حَصَدَتْ بضعَ آلافٍ من الضحايا، وأمّا الثانية فأكثر من مئة وخمسين ألفاً؛ الأولى لم يكن فيها مفقودون، وأمّا الثانية فلا يزال هناك اثنان وعشرون ألف مفقود حتى الآن. إنّ الحاجة إلى مواجهة ذكريات ١٩٧٥ وتناوُلِها، ومن ثمّ التطهُّر منها، تغدو أكثر إلحاحاً بالنظر إلى فداحةِ ما جرى. وهذا هو بالتحديد ما يَجْعل صمتَ الحكومة التآمريّ يُنْذر بعبرةٍ لم تُعْتَبر ويُرجِّحُ أن تتكرّر. والسؤال هو: «متى تتكرَّر؟»، لا «لو تكررتْ...!»

◆ ◆

وفي الختام، هذه الحربُ المسكوتُ عنها، والتي تُخاض من أجل إعادة إحياء ذكرى الحرب أو طمسها، لها تداعياتٌ على مستقبلنا الراهن والبعيد. فلمّا كنّا في مواجهة نظامٍ طائفيٍّ مشلولٍ وعاجزٍ في صميمه عن إصلاح نفسه ولا يستطيع إلاّ أن يعيد إنتاج نفسه مرةً بعد مرة، فقد تُركنا أمام نظرتيْن إلى الماضي حديثتَيْن ولكنّهما متعاديتان: الأولى لاطائفيّة والأخرى طائفيّة، والاثنتان تخوضان حرباً لا تُخفي إلاّ بشقّ النفس من أجل تشكيلِ مستقبلِ لبنان. إنّ تذرُّعَ الحكومة بضرورة فقدان الذاكرة باسم «الوحدة الوطنيّة» فادحُ الخطإ، لاعتباريْن اثنَيْن: أنّنا لم نَفْقد الذاكرةَ أولاً، وليس ثمّة مِنْ وحدةٍ وطنيّةٍ تَجْمعنا ثانياً؛ ولكنّ ما نَمْلكه حقاً هو الخيار، خيارٌ يتعلّق بكيفيّة فهمنا لماضينا المقسوم وبكيفيّة إحياءِ ذكراه. وهذا الخيار، الذي ينبغي أن يكون متجذِّراً في الماضي، سيَسْمح لنا بمواجهة ذكريات هذا الماضي والنجاةِ منها، أو قَدْ يَدْفعنا إلى الاكتئاب ويجرُّنا ـ بشكلٍ محتوم ـ إلى تكرار هذا الماضي. إنّنا أمام خيارٍ **أول** يَسْمح لماضينا بأن يُمْليَ علينا مستقبلَنا ويضيِّقَه. وهذا الخيار، في رأيي، هو ما تُقدِّمه النظرةُ الطائفيّةُ إلى حربيْ ١٨٦٠ و١٩٧٥، لأنّها تُصرّ على الطبيعة الثابتة والمتأصلّة لاختلافات اللبنانيِّين واحدهم عن الآخر، ولأنّها تُؤْمن باستحالة قيام الوحدة الوطنيّة. وأمامنا خيارٌ **ثانٍ** هو استخدامُ ماضينا من أجل توسيع مستقبلنا. وأعتقد أنّ هذا الخيار الأخير هو ما يُبشِّر به التأويلُ العَلْمانيّ [الدُّنيويّ] لأنّه يشدِّد على أنّ اختلافاتنا مُشروطةٌ بالظروف وبالأحداث التاريخيّة، ولأنّه يؤْمن بإمكانيّة الوحدة الوطنيّة. أما ما **لا** نَمْلكه فهو اللاخيارُ على الإطلاق، وهذا هو ما تسعى الحكوماتُ اللبنانيّةُ المتعاقبةُ إلى أن تَدْفعنا إليه!

هيوستن

(الولايات المتحدة الأميركيّة)

ليلة ١٤ شباط أو عيد الحب

• تغريد الغضبان*

كرسيّ بثلاث أرجل، والرِّجلُ الرابعة استُعيض عنها بكومة من البلاط جَلَسَ عليها «كاتبُ العدل» وأَعْطى الكرسيَّ السليمَ لزبونه أبي الحسن

سَحَبَ كاتبُ العدل قلماً عن الطاولة وحرّكه أمام أنف أبي الحسن بنفاد صبر: «أخي.. آخر كلام عندي مائة وخمسون ليرة، وأنت تُملي عليَّ ما تريد دون أيّة إضافات من عندي. اتفقنا؟»

ـ اتفقنا.. أُكتبْ وخلِّصني.

«السيد المدير العام لمستشفى الإخاء داعيكم أبو الحسن، من مواليد ١٩٤٥، العامل في مصلحة المصاعد التابعة لمستشفاكم الكريم سيدي المدير. حرصاً منّي على المصلحة العامّة والأخلاق العامّة وددتُ أن أحيطكم علماً بما حدث ليلة ١٤ شباط ١٩٩٦ في المصعد الذي كنتُ موكلاً بخدمته ذلك اليوم.

سيدي المدير:

أعتذر لأنّ تقريري هذا سيصلكم متأخِّراً. فقد ترددتُ طويلاً قبل أن أحزم أمري بعد معرفتي أنّ سيادتكم تلقيتم تقريراً من ملعونة الوا...»

ـ يا أخي، عفواً، اتّفقنا ألاّ أتدخَّل. ولكنْ أنا كاتب منذ نبتتْ شواربي، مرّ على رأسي أشكال وألوان. وأنا أدرى منك بالقانون وثغراته. ليس في مصلحتك أبداً التهجُّم والشتم في تقرير رسميّ!

ـ طيِّب. فهمت. اكتبْ: «وبعد أن علمتُ مؤخّراً أنّ سيادتكم تلقّى تقريراً من الممرّضة إنعام سليمان ادّعتْ فيه أنّني أتدخّل في شؤونٍ لا تعنيني، وأنّني أُخلُّ بقواعد الآداب والسلوك في الأماكن العامّة والرسميّة، وأنّني أتحرّش بها دائماً، فقد رأيتُ أنّ من واجبي تصحيح وجهة نظركم...»

ـ يا سيد أبي حسن.. لا يجوز مخاطبة رئيسك في العمل بهذه اللّهجة. «تصحيح وجهة نظركم!» كأنّكم تلعبون الشيش بيش معاً، والله!

ـ طيبْ اكتبْ: «آه.. رأيت أنّ من واجبي تصحيح المعلومات التي نقلتْها إلى حضرتكم المرضةُ المذكورة آملاً في عطفكم وتجاوبكم.

الحقيقة يا سيدي المدير أنّ ما حدث في ليلة ١٤ شباط كان نتيجةً لنفاد صبري مع تلك المخلوقة. فقد سبق وحذّرتُها ونصحتُها، ولكنْ كأنّ لها أذناً من طين وأذناً من عجين. تصوّرْ يا سيدي، جعلتْني فرجةً، ولم تراعِ شيبتي لمجرّد أنّني همستُ لها مرّةً بعدّة كلمات في أذنها أحذِّرها من الوقوع في حبال ذلك النوع من الشبّان. تصوّرْ يا سيدي المدير، اتّهمتْني بمغازلتها، وبأنّني كنتُ أنهيها عن علاقتها بذلك الشاب لأحصل عليها لنفسي! تصوّرْ.. أبو الحسن العجوز! سنّي لا تسمح، وعندي زوجتان والحمد لله، ومريض بالسُّكّري أيضاً، أَبْعد اللهُ عنكم وعن عائلتكم الكريمة شرَّ المرض.

يا سيدي، أنا أخدم في مستشفاكم الكريم منذ عشرين سنة. مرّ على هذا الرأس أشكال وألوان... من نظرة واحدة إلى عَيْنَي المرأة أَعْرف حقيقتها. وبصراحة لم تعجبني تلك البنت منذ أوّل مرّة جاءت فيها مع أخيها للتسجيل في مدرسة التمريض. تصوّرْ يا سيدي تعرّفْتُ على أخيها، وضيّفته سيڤن آپ، ومع ذلك ظلّت تمرّ من جانبي دون أن تلمحني وكأنّني قشرة بصلة. لم تَدْعُني مرةً واحدةً لشرب كأس متّة مثل...»

ـ يا سيد أبي حسن.. يا أخي. يا أخي. ليس لصالحك ذكر «المتّة» الزفت. بالعكس المدير سيحترمها أكثر منك لأنّها ستَظْهر مهتمةً بشغلها وأنتَ لا. أصلاً شرب المتّة ممنوع في الدوائر الحكوميّة!

---

* ـ كاتبة شابة من سوريا، تعيش في الولايات المتحدة.

ـ صحيح، صحيح، اشطُبْ اشطُبْ. اكتبْ: «وأنا رجل أتمتّع بروح الفكاهة. فكنتُ كلّما مرّت بجانبي أرميها بكلمة أو كلمتين من باب المزاح طبعاً، وكانت تردّ على مزاحي بنظرات استهزاء وتعالٍ وكأنّني ابن سبعة وهي ابنة تسعة. أتعجّب، يا رجل، كيف يَنْسى [هنا يتوقّف كاتبُ العدل عن الكتابة مبحلقاً بغيظٍ في شفتيْ أبي الحسن] الإنسانُ بسرعةٍ أصلَه وفصلَه بمجرّد حصوله على وظيفة معتبرة أكثر منك...»

ـ أبو الحسن، أريد أن أسألك سؤالاً قبل أن تُكْمل.

ـ تفضّلْ!

ـ هل المدير صديقك؟ يعني، هل صحّ لك مرّة أن تتحدّث إليه وجهاً لوجه؟

ـ يا حسرة، جرّاح مشهور مثله ومدير عام لمستشفى طويل وعريض سيتنازل لمستوى أبي الحسن؟ هل تمزح يا رجل!؟

ـ طيّب، كيف تَسْمح لنفسك بمخاطبته بهذه الطريقة: «يا رجل!؟» يا رجل ويا بطيخ؟

ـ واللّه صحيح، أُشطب الكلامَ الأخير، رحم اللّه والديك. اكتبْ: «لا بدّ أنّ حضرتكم تعرّفتم إلى شكلها وتوافقونني على أنّها لا تحرّك شعرةً في رأس صبيّ، فكيف ستحرّك شعرَ رأس رجل عجوز مثلي؟ ولكنْ، كما يقول المثل، إذا رأى الجمل حدبتَه وقع وانكسرتْ رقبته. المهمّ يا سيدي، كان كلّ همّي أن تصون سمعتَها وألا تختلط بمن هبّ ودبّ من الأوادم. وكنتُ أظنُّ أنّني أؤدّي واجبي بنُصْحها وهدايتها أمام ضميري وأمام اللّه سبحانه وتعالى. ولم أتخيّل أنّ النتيجة ستكون مقلوبة، وأنّها ستسبقني برفع تقرير إلى سيادتكم عن سلوكي.»

ـ كلمة «تسبقني» لا تعجبني هنا يا أبا الحسن، لأنّها ستشكّك المديرَ في أمرك. إستبدلْها بعبارة «سترْفع تقريراً» والسلام..

ـ «وأنّها سترفع تقريراً إلى سيادتكم تدّعي فيها زيْفاً وبهتاناً أنّي كنتُ ألاحقها لمقاصد غير شريفة. ولكنْ، يا سيدي، ألن يندفع الدمُ إلى جمجمتك إذا رأيت واحدةً من بنات الحلال اللواتي أوصانا سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بحفظهنّ وإبعادهنّ عن طريق الخطيئة بالكلمة، وإنْ لم يرتدعن فبالضرب، وإنْ لم يرتدعن فبإقامة الحدّ عليهنّ، وإنْ لم يرتدعن فبالرجم.. ـ أين كنّا ـ نعم. تجالس شاباً وحدَه اللّهُ عليمٌ بحسبه ونسبه ودينه. كلّ يوم، مثل الدواء، صباحَ مساء، في الصعود والهبوط، قبل الدوام وبعد الدوام، يأتي ذلك السافلُ يرنّ جرس غرفتها وينتظرها. أخيراً لم أعدْ أطيق الصبر. رأيتُ أنّ من واجبي إعلام إخوتها في الضيعة، فتكبّدتُ عناء السفر وأجرة الطريق، وأطْلعتهم على الحال، وكلُّ ظنّي أنّ النخوة والشهامة ستجعلانهم يهبّون مثل الريح ويقتلعونها من شعرها من دمشق ويجرجرونها أمامهم مثل الكلبة إلى...»

ـ يا سيد أبو الحسن، اللّه يحرسك، لا يجوز استخدام هذه التعابير النابية في تقرير.

ـ رسمي.. فهمنا يا رجل، يقف شعرُ بدني كلّما تذكرتُ تلك المخلوقة.. أكتبْ: «ولكنْ ماذا تقول في هذا الجيل الذي انعدمتْ عنده الكرامة والنخوة وعزّة النفس؟ لم يُشْفِ غليلي واحدٌ من إخوتها الثلاثة، وأمام تنبلة إخوتها ونذالتهم...»

ـ ماذا قلنا؟ أمام تقاعس إخوتها.

ـ «وأمام تقاعس إخوتها قلتُ لنفسي، يا سيدي المدير، انتهينا يا ولد، لا تَحْشرْ نفسك في ما لا يعنيك كي لا تسمع وترى ما لا يرضيك. إذا الإخوة لم يهتمّوا فلماذا تهتمّ أنت؟ هكذا قلتُ لنفسي ولكنْ، يا سيدي، كأنّ جمرة كانت تكوي أحشائي كلّما رأيتُهما معاً. كانت أطرافي ترتجف، ويقشعرّ شعر بدني، وتحمرّ عيناي. ومرةً لكزني أحد الزوّار بمرفقه بكلّ وقاحة، وتولّى بنفسه الكبسَ على أزرار الطوابق لأنّني كنتُ غافلاً؛ لم أستطع رفع عيني عنهما. استهتار تلك المخلوقة كان يجنّنني. كانت معه، يشربان المتّة على دَرَج الطابق الخامس.»

ـ أحسنتَ ـ زعق كاتبُ العدل وضرب بقبضته على الطاولة ـ أصبتَها في الصميم.. شربُ متّة، وتسامُرٌ على الأدراج في وضح النهار أمام الداخلين والخارجين.

ـ «نعم وأكثر من ذلك كانوا يقصدون إزعاجي بتبادل النظرات والمواعيد علناً أمام باب المصعد، أمام خلقتي مباشرةً تقول هي 'بكرا الساعة السابعة مساءً'، ويردّ الملعون: ' على درج الطابق الخامس'.. »

ـ أبو حسن . اسمعْ. ما رأيك لو غيّرتَ الوقتَ إلى الواحدة ليلاً؟ إنّه تغيير بسيط في وقائع الجريمة، لكنّه لصالح قضيّتك..

ـ غيِّرْ، غيِّرْ. «إي والله يردّ الملعون. 'في الساعة الواحدة ليلاً سأكون بانتظاركِ على دَرَجِ الطابق الخامس '..»

ـ أبو حسن.. دعنا نكتبْ: 'تحت الدرج ' لأن..

ـ آخ. لو أستطيع أن أطولها لقطعتُ لحمها بأسناني.. نعم، اشطبْ «على» واكتبْ «تحت الدرج.»

«ولولا قدرة الرحمن لما احتمل مريضٌ بالسكريّ مثلي الإحساسَ بتلك المغازلات والإثارات الحيوانيّة. .»

ـ أبو حسن، دعنا نكتبْ: «لَمَا احتمل مريضٌ مثلي رؤيةَ تلك المغازلات.» فهناك فرقٌ بين أن ترى ولا تحتمل، وبين أن تحسّ ولا تحتمل

ـ يَشْهد اللّهُ أنّني عرفتُ من أختار. اكتبْ. «وبما أنّ حضرتكم رجل مثلي يفهم ويقدّر مشاعر الرجل، فسأعترف لك بأنّ مشكلتي مع تلك المخلوقة تعدّت حدود المستشفى والعمل ولاحقتني إلى بيتي. فصرتُ كلّما وضعتُ رأسي على المخدّة لأنام أتصوّرُها واقفةً أمامي. لم أجرِّب الكره في حياتي مثلما جرّبْتُه معها. هل تصدّق سيادتكم أنّني دخلتُ مرّةً إلى الحمام وإذ بي أراها واقفةً أمامي، شعرُها مبعثر، وصدرُها بارز، وصارت تقترب منّي بهدوء وأنا أتراجع أمامها إلى الخلف، حتى اصطدم رأسي بباب الحمّام، فزاغ بصري ووقعتُ على الأرض، وحين فتحتُ عيني كانت قد تبخرتْ؟ لم أصدّق أنّ أبا حسن يخاف إلّا بعد أن مرّرتُ يدي على رأسي وشعرتُ بلزوجة الدم وسخونته. سيدي.. منذ يومَيْن فقط كنتُ في المحكمة على بعد خطوتين مما أقف الآن. طلّقتُ إحدى زوجتيّ، وحَكَمَ القاضي عليّ بدفع نفقة شهريّة تعادل ثلث مرتّبي. هل يرضيكم أن يتكبّد موظفٌ مسكين مثلي كلّ هذه الأضرار يا سيدي؟ طلّقتُها، وتحمّلتُ ذلّ الحكم لأنّني لا أستطيع فتح فمي لأدافع بكلمة واحدة عن نفسي. ماذا كنتُ سأقول لحضرة القاضي. طلّقتُ المرأة لأنّني عجزتُ عن معاشرتها مثل الأوادم؟ نعم يا سيدي المدير، عجزتُ. كانت تلك المخلوقة تقف مثل الحائط بيننا؛ كلّما اقتربتُ من زوجتي كنتُ..»

ـ ولكنْ لماذا؟

ـ أرجوكَ لا تتدخّلْ في هذه اللّحظة بالذات، سأُخرج هذه العلقة من صدري وأستريح. مفهوم..؟ «كنتُ أحسّ بأظافرها تكْشط ظهري وعنقي وفخذي. ووقعتُ يا سيدي مرتين مغشيّاً عليّ من الضحك، ولم أستطع المتابعة. وكلّما استعذتُ بالرحمن وحاولتُ من جديد كانت تتلبّس جسدَ زوجتي مرّةً أخرى. النظرة نفسُها والشعر نفسُه والأصابع نفسُها التي رأيتُها عشرات المرّات تمتدّ بكؤوس المتة إلى فم ذلك الفاسق حبيبها. وآخر مرّة يا سيدي المدير أمرَتْني زوجتي أن أركع على ركبتيّ، ففعلتُ، فقفزتْ فوقي كأنّها تمتطي دابةً، وصارت تلكزني في خاصرتي بقدميها، وتصرخ بدلال: 'حا.. حا..' وأنا أطاوعها، حتى خرجنا من الغرفة. كنتُ عارياً وهي فوقي. وحين سالت شتيمةُ زوجتي الأولى في أذني مثلَ الزيت الحارّ أفقتُ، ونفضتُ زوجتي الثانية عن ظهري، ولاحقتُها في أركان البيت كي أضربها، لكنّها كانت تتضرّع وتصرخ قائلةً إنّني أنا الذي أمَرْتُها أن تفعل ذلك وأنّها أطاعَتْني فحسب. بعد ذلك اليوم لم يهدأ لي جفن، ولم أعد أطيقُ النظر في وجوه أولادي وزوجتي الأولى أو وجوه جيراني. ذهبتُ إلى الشيخ ملحم وطلبتُ مشورته فقال لي: ' أَكْثِرْ من الصلاة والوضوء، واستغفِر اللّه، فإنّ النفس أمّارةٌ بالسوء '. حرقتْ بدني لكثرةِ ما توضّأتُ، واهترأتْ ركبتاي لكثرة ما ركعتُ، دون أن أجد الراحة والسكينة مثلما أخبرني

الشيخ. يئستُ من عيشتي يا سيدي، وقررتُ اللجوء إلى المنجّمين والعرّافين الذين أكّدوا جميعاً أنّ جسد تلك المخلوقة يسكنه جنٌّ واقع في حبّها، وأنّه يغار عليها من النسيم وطيور السماء إذا مرّت من أمامها. وسألتُهم: ' ولكنْ ما دخلي أنا، ولماذا اختار الجنّ تعذيبي؟ ' فلم يجيبوني. أعْطوني تحاويطهم وتعاويذهم وأعشاباً ورؤوسَ سحالٍ مجفّفة لأشرب مناقيعها. ارتاح ضميري قليلاً حين طلّقتُ زوجتي الأولى، التي كانت شابة ولها حقوقُها كما تعلم يا سيدي، ولكنّني انكسرتُ إلى الأبد. يا سيدي مَنْ يعوّض رجولتي المهدورة؟ سيدي المدير، أنا أعرف بالضبط ما لفّقتْه تلك المرضةُ في تقريرها، ولكنّني أريدكم أن تصدّقوا أنّ كبريائي الجريح أفقدني صبري في تلك اللّيلة، ليلة ١٤ شباط. فبعد أن نظّمتُ الركّاب جيداً داخل المصعد، وأبعدتُ قدميَّ عن حافة بابه كي ننطلق، سمعتُ ضحكتها من الخارج، وتخيّلتُ أنّها تركض باتجاه المصعد وتطلب إيقافه. قد يخطر لك يا سيدي أنّ كرهي لها دفعني إلى متابعة طريقي وكأنّني لم أسمعها، ولكنّ واجبي منعني. تصوّرْ، حضرتك، بماذا قابلتْ كرمي؟ عندما لمحتني تراجعتْ وكأنّها رأتْ عقرباً، وخمّنْ ماذا كانت تحمل في يدها؟ وردةً حمراء! وردة جورية حمراء! اندفع الدمُ إلى رأسي، وارتخت ساقي التي كانت تسدّ باب المصعد، ولم أستطع السيطرة، فانطلق الباب وكاد يطبق على رجلي لولا أنّ أحد أولاد الحلال سحبني بسرعة إلى الداخل. ما هذه الوقاحة هل انقطع الرجالُ من حولكِ يا ابنة الخائنة حتى تُهْدين ذلك النغل..»

ـ احذرْ.. كنا نمشي تمام، والآن أفسدتَها.

ـ «ما هذه الوقاحة، قلتُ لنفسي يا سيدي المدير، أفتحُ لها الباب ـ أنا الرجلَ المريضَ ـ وهي تتغنّج وترفض الدخول؟ شتمتُها يا سيدي الشتيمةَ التي يحبّها قلبك..»

ـ يا رجل هل تريد أن يَقْلبها المديرُ فوق رأسك؟ في كلّ الأحوال أنت مجرّد موظّف صغير يقود مصعد المستشفى، وهي ممرّضة لها وزنها..

ـ «شتمها أحدُ الركّاب يا سيدي.. الرجل كانت له عينان ترِيان وأذنان تسمعان تعاطفَ معي. تصوّرْ، الغريبُ الذي لا يعرفني تعاطفَ معي. وتابعْنا طريقَنا ودمي يغلي في عروقي. وحوالى الساعة السابعة، أيْ وقت انتهاء دوامها في قسم العظميّة، كانت تقف مع مجموعة من زميلاتها ينتظرن المصعد. لم تكن قد حلّتْ مياومتي، ولكنّ أبا سليم كان غائباً، فأخذتُ مكانه. ولمّا رأتني ارتدّتْ إلى الخلف مثل المرّة الأولى، وأخذتْ تصعد الدرج، فأردتُ إدخالها إلى المصعد لكي نتفاهم. كان المصعد خالياً و ...»

ـ لقد جعلْتَني أكتب أنّ زميلاتها كنّ يملأن المصعد..

ـ نعم ولكنْ.. نسيت. لم أعد أتذكّر. كلُّ ما أتذكره أنّني هجمتُ عليها. وحين لمستُ خصرَها زعقتْ زعقةً عالية كادت تُفْقدني صوابي وكدتُ أقع. فهجمتُ عليها مرّة ثانية لكي أُسكتها كي لا تكْبر المسألة، وخاصةً أنّ بعض الرؤوس بدأت تتجمّع على رأس الدرج فوقنا. و.. لم أتمالك نفسي حين رأيتُ العيون تحدّق إليّ باستنكار كأنّني مجرم، بينما كانوا ينظرون إليها كأنّها ضحيّة، وهي التي دمّرتْ حياتي، وجعلتني أَخْسر أولادي وزوجتي وشغلي دون أن يرفّ لها جفن.. دون أن يَخْطر لها كم أتعذّب لأحظى بنظرة واحدة من وجهها الـ...

ـ أبو حسن، لا أريد منك المائة وخمسين ليرة المسألة صارت مسألة كرامة وشرف أنتَ رجل مهزوم، وأنا سأعرف كيف آخذ لك بالثأر.

◆ ◆

تمايل الكرسيّ من تحته وكادت البلاطةُ العليا تنزلق من مكانها. استبدلَ قلمَه بريشةٍ استلّها من الدُرج وأغْمدها في الحبر، ثم شرع يكتب كلّ شيء منذ البداية.

لوس آنجلوس

زهرة الرحــــمــــة

• بسمة عمر الخطيب*

الى من يقتلع رصاصة ويزرع مكانها زهرة

«أهذه قصة للنشر؟. إنّها لا تنفع. أنا آسف...»

أُقفلتِ الستارةُ، وصفّق الجمهورُ، وعادوا من حيث أتوا. ولملمتُ أوراقي كجريح يلملم قطرات دمه ويرحل من أرض المعركة منكسراً. لم أكترث لدموعي، تركتُها حيث وقعتْ، ومضيتُ من دون شفقة أو التفاتة وداع.

عبرتُ الشارع غيرَ مبالية بالسيارات أو إشارات المرور التي لم أميِّز ألوانَها. لم أَخَفْ أن تصدمني سيارة. لم افكِّر أن أطلب سيارة أجرة كما أفعل دائماً. تابعتُ السير نحو البيت. مشيتُ، وكلماتُه تلاحقني، وقد تحولتْ أياديَ تدفعني إلى السير. مشيتُ أحبس دموعاً تحولتْ عصافيرَ سجينةً راحت تصفّق بأجنحتها بجنون تريد التحرُّر من القفصيْن البلوريّيْن.

وصلتُ إلى العمارة حيث أسكن. لكنّي لم أتوقَّف مشيتُ طويلاً من دون أن أشعر بالتعب. وعندما رأيتُ البحر أفقتُ وسألتُ نفسي «لماذا أنا هنا؟ وكيف؟» لم أجد إجابة سوى حفنة الأوراق التي كنتُ أحملها، وبدون وعي وجدتُ يديَّ تلفظانها كما يَلْفظ الجريحُ أنفاسَه الأخيرة

• •

أيقظتني آلامُ جسمي التي لا تُحصى لشدّة الوجع لم أتبيَّن مصدره في البداية وعندما حاولتُ النزول من السرير عرفتُ أنَّ رجليّ متورِّمتان وكأنّني قطعتُ مسافات طويلة مشياً. استسلمتُ للسرير ثانيةً. غفوتُ كي لا أتذكّر ما حصل لي البارحة.

عدتُ حيث كنتُ: البحر، الرصيف، الأوراق المنثورة. يد تنحني برفق تَجْمع الأوراق، وطيفٌ يقترب مني ويدفعها إليّ. انظر إلى وجهه، فلا أتبيَّن إلاّ عينيْه. أحدِّق أكثر، ولكنْ من دون جدوى؛ فثمّة ضباب كثيف يلفّ جسدَه ووجهَه، ولا تظهر منه إلاّ عينان. ولكنْ بعد أن ترسو حواسّي في تينك المركَبتَيْن العائمتَيْنِ في الضباب تتكشَّف لي أسرارٌ طالما بحثتُ عنها، فإذا هي الآن تتفتَّح كزهرة: تُويجيَّةً تلو التويْجيّة.. وأعثر داخل الزهرة على ما سعيتُ إليه طوال عمري.

غرقتُ في تينك العينَيْن اللتَيْن ابتلعتاني كما تبتلع الرمالُ المتحرِّكة جسماً وهناً. غرقتُ من دون أن أحاول الاستغاثة؛ لم أتردَّد لحظةً في الاستسلام للغرق. هناك وجدتُ نفسي التي أتوق إليها، واستسلمتُ لذاتي بكل سرور.

اقتربتِ اليدُ أكثر. رأيتُها تلوِّح لي بالأوراق ملحّةً عليَّ في أن آخذها. لمستُ بطرف أصابعي اليدَ الممدودة، وشاء القدرُ أن يتوقف عمري عند تلك اللحظة.

انسحبتِ اليدُ من اليد، وغابت العينان في الضباب، وطار الطيفُ كعصفور أبيض وحطّ على جبل ثلجٍ فلم أعد أراه. لحقته ولحقتُه. طال المشوار. تهتُ في الطريق. فقدتُه. يئست.

عدتُ إلى الرصيف حيث كنتُ. نظرتُ حولي، بحثتُ عن الأوراق، ولكنّي لم أجدها.

ألم أرمها؟ ألم يلتقطها ذلك الطيف؟ ألم يعطني إيّاها؟... ويده؟ وعيناه؟ وتلك اللمسة؟ كل هذا ماذا كان؟ كذب؟ حلم؟ وهم!

لماذا يُكتب على أجمل لحظة في حياتنا أن تكون وهماً؟

• •

طلبتُ سيارةَ أجرة قاصدةً العمل. الساعة تقارب الثامنة، لقد تأخَّرتُ، عليَّ الوصولُ بأسرع وقت.

خاب أملي حين رأيتُ صفوف السيارات مكدَّسةً في الشارع. نصف ساعة وأكثر وأنا في السيارة، احترقتْ أعصابي واحترق المقعدُ تحتي.

---

* ـ كاتبة شابّة من لبنان.

تركتُ السيارة وركضتُ.

ركضتُ بين السيارات، تلاحقني تعليقاتٌ بشعة لم أهتم لها. ركضتُ.. أسرع وأسرع. عشرُ دقائق مَضَتْ. مشيتُ ومشيتُ. لم أعد أقوى على الركض. دخلتُ شارعاً مكتظاً بالمارة. عدتُ إلى الركض. عيون تحدّق إليّ، وأجسادٌ هنا وهناك. الشارع يزداد اكتظاظاً، وأنا أزداد غيظاً. ستقارب الساعة التاسعةَ ولم أصل بعدُ إلى عملي.

أنظرُ إلى الساعة، وقبل أن تقع عيناي عليها ألمح طيفاً بين الحشود كالبَرْق بين الغيوم في ليلة عاصفة.. يَلْمع ويختفي. أتجمّد في مكاني فجأةً. «ما كان هذا؟» التفتُ إلى الوراء، أتعقبه، لا أجد شيئاً. «هل كان هو؟»... ألحقه. أنسى العملَ والساعةَ والناس. أمشي وأمشي وأتوه مجدّداً.

◆◆

كالعادة أعود ومعي خيبتي، أخلعها كما أخلع ملابسي، وأرتمي على سريري، وأتذكّر تلك اللّحظة الفريدة التي جمعتني بذاك الطيف:

وأنا أسير في الزحام، والجوُّ خانق، والتعبُ يهدّ جسدي، مرّ بين الوجوه. كان وجهُه مضيئاً كالبدر في ليلة حزينة. كان أوضح من المرّة الأولى. عيناه تبرقان، تقولان كلَّ ما أشتهي أن أسمعه. شفتاه تنفرجان عن ابتسامة. ثم اختفى. تبعته مع يقيني أنّي لن أجده. كذبتُ على جسدي وقلتُ له: «ستلاقيه، وسيكون لك ما تريد...» وصدّق جسدي المسكين الكذبةَ ولحقها، وصعب عليه أن يواجه الحقيقة، فانهار منهكاً، وراح يسترجع تلك اللّحظة التي لا يَضْمن لها أن تتكرّر.

منذ ذلك اليوم وأنا أذهب مشياً إلى عملي وأسترجع الذكرى بكل تفاصيلها، وأَعِدُ نفسي بالثأر من القدر.

◆◆

اجتاحتني عاصفةُ بكاءٍ هوجاء. وصرختُ: «لا لا...» اجتمع أهلي حولي. قذفتُ المجلةَ بكلّ قوّتي وارتميتُ على الأريكة. سألوا. «ماذا هناك؟» أخذتْ أختي المجلّة، وبعد أن ألقت نظرةً قالت مستهجنة: «لا غير معقول. إنّها قصتها باسم شخص آخر!»

في اليوم التالي كنتُ في مكتب المجلة. طلبتُ مقابلة رئيس التحرير، فلم يُسمح لي. سألتُ عن صاحب الاسم الموقَّع على قصتي، فدلّوني على مكتبه. دخلتُ من دون استئذان، وقلتُ له: «أستاذ ف هل هذه قصّتك؟» وأشرتُ إلى القصة التي في يدي. فوجئ ولم يردَّ عليّ. أضفتُ: «إنّها قصة سيّئة، فكيف تنشرها؟ لقد أسأتَ لرصيدك الأدبيّ الثمين!»

ـ الحق أنّها من محاولاتي القديمة، وقد أَعْجبتْ كلَّ مَنْ قرأها. لم يجرؤ أحد على القول إنّها رديئة. مَنْ أنتِ وكيف دخلتِ؟

ـ أنا بطلة قصّتك. كيف عرفتَ كلَّ هذه التفاصيل عنّي؟

ـ إنّها مصادفة

ـ (قاطعتُه) لا. لا ليست مصادفة. إنّها مهزلة.

وهنا فقد صبره وانتفض سائلاً: «ماذا تريدين؟»

ـ لقد سرقتَ أحلامي. كيف وصلتْ هذه القصةُ إليك؟»

ـ أخرجي من هنا وإلاّ..

صرخ، فتجمّع زملاؤه خارج المكتب وعندها لم أجد بدّاً من الانسحاب، ولكنّي قلتُ بأعلى صوتي: «هذا الرجل سَرَقَ قصتي. اشهدوا على هذا إنّه لص. لص.»

• بسمة عمر الخطيب

كحبّة كرزٍ دهستْها عجلةُ دراجةٍ رعناء: هكذا كان قلبي. تطاير السائلُ الأحمر في كل الاتّجاهات، ولطّخ الأرضَ والعجلةَ ووجوهَ المارة. حبة كرز تسبِّب طوفاناً: هكذا هو قلبي.

سؤال واحد شغل ذهني وأنا أتوجّه إلى حيث تقودني قدماي. «كيف وصلت القصةُ إليه؟» لقد رمَيْتُها على الشاطئ. أكان ماراً ورأى صفحاتٍ تلمع تحت أشعة الشمس، فالتقطها وقرأها ونسبها إلى نفسه؟ ولكنْ، لماذا لا تكون المصادفة ملاكاً وتأتيني بالعينَيْن اللتَيْن أتسكّع في أرصفة الانتظار من أجلهما؟

ها أنذا مجددًا: أمامي البحرُ وخلفي الناسُ، تدفعني خيباتي المتواصلة إلى المكان نفسه. هكذا نحن: نولَدُ ومصائرُنا معلّقةٌ بأماكن محدَّدة، هي لنا ونحن لها، منها نخرج وإليها نعود.

ها أنذا مجدداً. البحر أمامي، يرسل أمواجَه لتستدعيني؛ تتلاطم شوقاً إليّ؛ وملايين اللذات المخفيّة في أعماق البحر تُغْريني؛ والعينان الشهيّتان تلوّحان لي في الأفق وتقولان لي: «لن نلتقي في هذه الدُّنيا، ولكنْ في أحشاء البحر قد نلتقي.»

في هذا المكان التقيتُه ومن هنا سأذهب إليه. سأذهب إلى حيث لا يمكنه أن يهرب مني، إلى حيث يمكنني أن أرتمي كوردة ذابلة على صدره، فأرشف من شفتَيْه رحيقَ الحبّ، وأرى في عَيْنَيْه حقيقتي ووهمي يتعانقان.

رفعتُ رِجْلاً خارج الحاجز الحديديّ للرصيف. وقبل أن أرفع الثانية مندفعةً إلى البحر كانت يدٌ دافئة تُمْسك ذراعي وتُرجعني إلى حيث كنتُ.

وكان آخر شيء أتوقّعه، وأوّل شيء أشتاق إليه، وكل شيء أحلم به.

كان هو. لم أصدِّق عينيّ، إلاّ أنّ عينيّ صدقتا ما تريناه: النظرة نفسها واليدُ نفسها والدفء نفسه والعينان ذاتهما... تبينتُ الآن لونهما: إنّهما كل هذه الألوان مجتمعةً؛ إنّهما معزوفةُ ألوان.

ابتسم لي ولكنّه لم يختفِ كالسابق. تمنيتُ لو يتكلّم، لو أَسْمع صوتَه. أما أنا فلم أقدر أن أنطق.

ترك ذراعي واقترب مني خطوةً وهمس: «لماذا؟»

بعد جهد طويل استطعتُ الكلام. قلتُ: «هذه الـ لماذا أنا أبحث عن جوابٍ لها. لماذا كل هذا الانتظار؟ لماذا تأخّرتَ عليّ؟ لماذا هربتَ وتهرب مني؟ لماذا؟»

ـ مهلاً، مهلاً، أنا لا أملك أيّ جواب.

ـ ماذا تملك إذاً؟

مدّ يده إليّ وانفرجتْ كفُّه عن زهرة وقال: «أملك هذه.»

تلك الزهرة التي وجدتُها في عَيْنَيْه أولَ مرّة والتي تَحْضن بين تويجيّاتها ذاتي الضالّةَ.

أضاف: «اليوم تولدين من جديد. لا تَذْكري آلامَ الماضي وفشلَ المحاولات السابقة. انسيها كلّها وابدإي من جديد، ولا تفكّري يوماً بالاستسلام للموت. فكّري أنّه الشيء الوحيد الذي لا يستحقُّك ولا تستحقينه. لن تجديني هناك كما تتوقّعين. لستُ في قعر البحر ولا فوق السحاب. أنا هنا بقربكِ.. معكِ.. لكِ. ابقيْ معي... اكتبي لي قصّة.»

قلتُ مستهجنةً: «ماذا؟ قصة؟ لا...»

قاطعني: «بلى ستكتبين لي قصة، ولن ترميها على الشاطئ، ولن أعيدَها إليكِ لتعودي وترميَها من جديد ويلتقطها متسوّل ويتصرّفَ بها.»

سألتُه: «أهذا ما حصل حقاً؟ ألم يكن حلماً؟»

ردّ: «لا أعرف إنْ كان حلماً أم لا. المهمّ ألاّ تكرّري ما فعلتِه. اتفقنا؟ اكتبي قصةً وأهديني إيّاها.»

سألتُه متوسّلةً: «وأين، وكيف ألتقيكَ لتقرأها؟»

قال: «لا تقلقي ستصل من تلقاء ذاتها.»

ندت من عيني دمعةُ خجولة متوسّلة وقلتُ: «كيف لا أقلق وأنا طريدة مجروحة أتلوّى ألماً بانتظار رصاصة الرحمة؟ أطْلِقْها، أرجوك. ارحمْني، أو اتركني أمضِ إلى البحر. لا مكان لي هنا.»

ابتسم ومسح دمعتي برقة وسألني: «رصاصة الرُّحمة؟ ما رأيكِ بزهرة الرحمة هذه، ألن تأخذيها؟»

أخذتُ الزهرة من يده. أردتُ أن ألمس يده، إلاّ إنّه سحبها بسرعة. سألتُه بحيرة: «ما اسمك؟»

ـ ليس لي اسم. أنت التي ستسمينني في قصتك. أنا ظلّ وأنت ستلونينه بريشتك.

ـ أنت؟! وهذه الألوان التي تضيء كالشموع في عينيك، أظلٌ أيضاً!؟

ـ لم أهتمّ يوماً بلون عينيّ. لا أعرف ما هو. لا أشعر بأهميّة هذه الأشياء.

ـ بماذا تشعر إذاً؟

ـ أشعر بك.

ـ حقاً؟!

ـ طبعاً.. أنت صنعتِني وأنت تملكينني.

ـ أليس لكَ وجودٌ حقيقيّ إذاً؟

ـ كيف لا؟ أنا موجود هنا. (وضع أصبعه فوق قلبي، فتسارعتْ دقاتُه، وارتجف كعصفور بردان بلّل ريشَه المطرُ). عودي الى البيت واكتبي لي قصة.

ـ وأنتَ، إلى أين ستعود؟

ـ سأعود من حيث أتيت...

ـ إلى هنا؟ (أشرتُ إلى قلبي)

ـ (ضحك) أنت ذكيّة... أُنظري إلى تلك الغيمة فوق الشمس الآفلة.. إلى هناك سأعود.

نظرتُ إلى الغيمة التي تتخلّلها أشعةُ الشمس الملوّنة بكل ألوان الطيف وقلتُ: «بيت جميل!» وقبل أن أُكمل كان قد اختفى. نظرتُ إلى الغيمة، فلم أجدها أيضاً. تجمّدتُ مكاني برهة. أغمضتُ عينيّ وأخذت نفساً طويلاً، ثم فتحتهما.

• بسمة عمر الخطيب

وضعتُ يدي على ذراعي حيث أمسكني: مازالت دافئة. فأخذتني رجفة ونشوة.

أمسكتُ الورقةَ والقلمَ ولم أتركهما حتى بزوغ الفجر وبينما الفجر يشقّ قلب اللّيل كان قلمي يشقّ قلبَ السطور

كتبتُ قصتّنا زفّتني الكلماتُ إليه، وتوّجتني الحروفُ على عرش قلبه. كنتُ له، وكان لي، وأنجبتُ له أطفالاً بعدد كواكب الفضاء، سبحتْ كلُّها في فلكه وباركتْ زواجنا

مادمنا لا نلتقي إلاّ في الحلم، ومادام الواقع يَنبذُنا، فلماذا لا نَصنّع واقعنا وإنْ على الورق؟

أمضيتُ النهار سعيدةً. كنتُ أحسّ بجسمي يتحرّك وحده من دون أن تَحْمله رجلاي.

مساءً، وقبل أن تُقْفَلَ الستائرُ على أجمل مشهد في قصة حياتي، بدأ مشهدٌ لا يقلّ عنه جمالاً، إذ تلقيتُ اتصالاً من رئيس تحرير المجلّة الأدبيّة التي زرتُها مؤخّراً وخلاصةُ الحديث الذي دار بيننا أنّه عرف من رئيس التحرير الذي سَبَقَ أن قدّمتُ له قصتي لنشرها ورفضها أنّني صاحبتها الحقيقيّة، ولذلك طلب مقابلتي وحلّ سوء التفاهم الحاصل

ذهبتُ إلى المجلة أحمل قصتي الحديثةَ الولادة بحنوّ، كأمٍّ تَحْمل رضيعَها التقيتُ رئيس التحرير الذي رحّب بي أشدّ ترحيب، وأكّد لي أنّه يشجّع المواهب الشابة. وحينها دفعتُ الأوراق إليه وقلتُ «هذه قصّة جديدة، أرجو أن تجدها جديرةً بالنشر »

قرأها وابتسم لي قائلاً: «إنّها رائعة، الفكرة، الصور الجماليّة، الحبكة. إنّها متكاملة! منذ متى تُعدّينها؟ فيها جهد واضح!»

«منذ مساء أمس» أجبتُ فقال مستغرباً «هذا أسرع ممّا تصوّرتُ، وأنا سأنشرها بأسرع مما تتوقّعين، والإهداء (إلى مَنْ يَقتلع رصاصةً ويَزْرع مكانَها زهرةً) هذا مثير!»

بدا الشارع مختلفاً والجوّ مختلفاً ووجوه المارّة والسيارات.. كلّ شيء حتى البحر والرصيف تمشّيتُ قليلاً. لم تشردْ بي خطواتي. لم أنتظر أحداً، ولم أبحث عن شيء. وقبل أن أترك المكان متوجّهةً إلى البيت، التفتُّ إلى الأفق حيث كنتُ أُحسّ أنّ أحدهم يرمقني ويطلب أن أنظر إليه. تلك الالتفاتة كانت أجملَ وأروعَ مِنْ كل ما حصل لي. انتفض جسدي فرحاً عندما تبسمتْ لي تلك الغيمةُ الحبيبة.

... بدا لي طيفُه، وبدتْ لي ابتسامته.

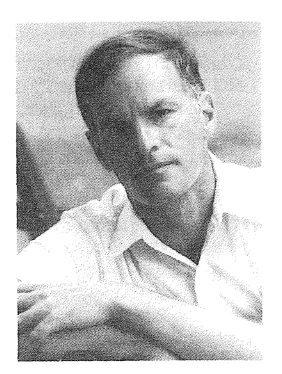
عرفتُ أنَّ القصة وصلتْ إلى صاحبها.

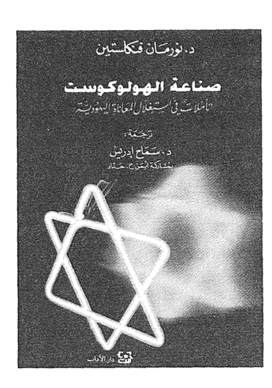
أغلقتُ الباب وعدتُ إلى غرفتي. لم أتبع الطيف. أعرف الآن أين أجده. في عزّ الفرحة يأتي، وفي عزّ الألم يأتي. يربطنا خيطٌ خفيّ لا ينقطع، وتفصلنا مسافاتٌ شاسعة لا تُعدّ، ومع ذلك سيعيش ما بيننا إلى الأبد.

حضنتُ الزهرة، قبّلتها، نِمْتُ وهي في يدي لم أحلم أأحلم بشيء، وهو في قلبي وبين يديّ؟

يكفيني أنّي أعيش، وأنّ قلبي ينبض لأطمئنّ على مَنْ يَسْكن فيه. ويكفيني أنّه يسكن فيّ لكيْ أكتب وأتحدّى وأعيش.

برجا





حوار شامل مع البروفسور نورمان فنكلستين

خاص بـ الآداب

■ الإعلام، الانتفاضة، السلام، اللاسامية ■

لم يعُدْ نورمان فنكلستين في حاجة إلى تعريف. فقد سبق أن قدَّمناه عام ١٩٩٨ في ملف كامل ومقابلة خاصة بـ الآداب. وعاد فخصَّ مجلّتنا بدراسة معمّقة عن اتفاقيّة واي ريفر في نهاية ذلك العام. ومنذ أربعة أشهر تقريباً ترجمتُ له، بمشاركة الصديق أيمن حنا حدّاد، كتابه ـ القنبلة: صناعة الهولوكوست ـ تأمّلات في استغلال المعاناة اليهوديّة، الصادر عن دار الآداب. وقد تُرجم هذا الكتاب، أو هو في طريقه إلى أن يُترجم، إلى إحدى عشرة لغة (منها الألمانيّة والدانمركيّة والفرنسيّة والبولنديّة واليابانيّة والإسبانيّة والتركيّة)، وطُبع منه مؤخراً خمسون ألف نسخة بالألمانيّة، وأثار حنق الصهاينة وحلفائهم في كلّ مكان نُشر فيه تقريباً: فاتُّهم بمعاداة السامية (على رغم كونه يهودياً ومن أبويْن نَجَوا من غيتو وارسو ومن معسكرات الاعتقال النازيّة، وأباد النازيّون جميعَ أفراد عائلته من جهة والديْه)، واتُّهم بمساعدة الإرهاب الفلسطينيّ.

في هذا الحوار الشامل الذي خصَّ به فنكلستين الآداب، يتحدّث عن تلقّي الاعلام والرأي العامّ لكتابه، معرِّجاً على حدود «الديموقراطيّة» الإعلاميّة في الولايات المتحدة، ثم يُعطي رأيه الحادّ في روجيه غارودي، ويميِّز بين الانتفاضة الأولى و«الإحباط» الشعبيّ الثاني (٢٨ أيلول ٢٠٠٠ ـ .....)، ويطرح أسئلةً عميقة عن معنى اللاساميّة والإجرام.

أجرى الحوار: أيمن حنا حداد

نقله إلى العربيَّة: سماح إدريس

كتابكَ نُشر في المملكة المتحدة في منتصف حزيران (يونيو) ٢٠٠٠. ومنذ ذلك الوقت صدرتْ مقالاتٌ كثيرة عنه، ولكنْ لم تُنْشَرْ تقريباً أيُّ مراجعةٍ له في الولايات المتحدة. أيمكنك أن تعلّق على هذا؟ وهل تحدّثنا عن كيفيّة استقبال أوروبا والولايات المتحدة لكتابك؟

صدر كتابي في المملكة المتحدة وفي الولايات المتحدة في الوقت ذاته تقريباً. في المملكة المتحدة كانت ردودُ الفعل كبيرة. فقد نُشر على حلقات في **London Guardian**. وأُورِدَتْ مقتطفاتٌ كبيرة منه على امتداد عددَيْن، ومن ثمّ روجِعَ في كلّ الجرائد الرئيسة، بل وفي الثانوية كذلك، وعلى مستوى المملكة والمقاطعات أيضاً، وأحياناً كانت المراجعةُ تأتي في صفحة أو صفحات كاملة. وقد ذهبتُ إلى المملكة المتحدة، في الأسبوع الأول من تموز (يوليو) على ما أظنّ، وأُجريتْ معي مقابلاتٌ في أكثر من عشرين محطة إذاعيّة وتلفزيونيّة تابعةٍ لـ «هيئة الإذاعة البريطانيّة،» ناهيك بالمقابلات على صفحات الجرائد. وأستطيع القول إنّ التغطية الصحفيّة للكتاب هناك كانت انتقاديةً بشكلٍ طاغٍ، ولكنّها لم تكن عدائيّةً. والمثير للانتباه أنّ أفضل تغطية للكتاب إلى هذا اليوم إنّما جاءت من الجالية اليهوديّة في المملكة المتحدة. فجريدة **London Jewish Chronicle**، وهي الجريدة اليهوديّة الأولى في لندن، أجرتْ معي مقابلةً معقولةً جداً ولم تكن عدائيةً على الإطلاق. ثم نَشَرت الجريدةُ مراجعةً شديدةَ النقد لكتابي، بقلم بيتر نوفِك، مؤلّف كتاب **الهولوكوست في الحياة الأميركيّة**، وهو كتاب كنتُ قد انتقدتُه بشدّة في **صناعة الهولوكوست**. فكان أن أجازتْ لي الجريدةُ حقَّ الردّ الكامل من دون أيّ رقابة على الإطلاق. وتحدثتُ بعد ذلك في كنيسٍ رئيسيٍّ في لندن، وعوملتُ باحترامٍ وشرفٍ بالغيْن. ومؤخّراً نشرتْ **The Jewish Quarterly**، وهي الدورية اليهوديّة الرئيسيّة في إنكلترا، مقالةً طويلةً عني في عدد تشرين الثاني/كانون الأول ٢٠٠٠ بعنوان «أفكار عن فنكلستين » وأعتقد أنّها كانت مقالةً محترمة بشكل عام. فلأقتبسْ مقطعاً منها يقول ما يلي:

«ربّما كان ردُّ فعلنا [على الكتاب] بتلك الشدّة لأنّ فنكلستين أثار بعضَ القضايا الهامّة وغيرِ المريحة. ومع أنّ أسلوبه وأداءه قد يكونان مُغيظيْن أحياناً فقد يجد القرّاءُ أنفسَهم يَجْفلون بعصبيّةٍ إزاء بعض المواضيع التي يتحدّث عنها. وأحياناً قد يُصدَم المرءُ بقراءة أمور لا يمكن قولُها في العادة وهذه الأمور، إلى جانب أمثلة مذكورة، تَقْطع الأنفاسَ بدقّتها الغاضبة ولذعِها المرّ.»

وأضيف فقط أنّه سبقتْ هذا المقطعَ الإشارةُ إلى أنّ نَشْرَ كتابي في الصيف الماضي «قد أَطْلق سعاراً إعلامياً يذكّر بـ 'سجال غولدهاجن' قبل سنوات.» وباختصار كانت ردودُ الفعل في المملكة المتحدة من قياس ردُود الفعل على ذلك السجال الشهير: انتقاديةً بشكل طاغٍ، ولكنّها غير عدائيّة... مع استثناءٍ لافتٍ هو موقف الجالية اليهودية هناك، التي أعتقد أنّها استقبلتْ كتابي بشكل جيّد.

صَدَرَ الكتابُ، كما قلتُ، في المملكة المتحدة وفي الولايات المتحدة في الوقت ذاته تقريباً. ولكنْ في الولايات المتحدة لم يَظْهر أيُّ ردّ فعل على الإطلاق، مع أنّ الدار التي نشرتْ كتابي صرفتْ أموالاً كبيرةً على إشهاره إعلامياً. فقد أرسلتْ حوالى ٢٥٠ نسخةً إلى الصحف، وطبعتْ لاصقاتٍ خاصّةً بالملفات المرسلة عنه إلى الصحافة؛ وهذا استثمارٌ كبيرٌ بالنسبة إلى دار نشرٍ متواضعةِ الإمكانيّات كـ «فرْسو.» ومع ذلك لم يكن ثمّة أيُّ ردّ فعلٍ على الإطلاق ولكنْ حوالى شهر آب (أغسطس) ٢٠٠٠، أيْ بعد شهر من قيام ردُود الفعل في المملكة المتحدة، بات مستحيلاً تقريباً تجاهُلُ الكتاب في الولايات المتحدة من دون أن يُتَّهَمَ [المتجاهِلُ] بممارسة الرقابة. ولذا بدأتْ ردُود الفعل تأتي على الكتاب بحلول ذلك الشهر. وكانت المبادرةُ إلى ذلك جريدةَ **نيويورك تايمز**؛ فقد نشرتْ صفحةً كاملةً عن الكتاب في **ملحق الكتب** التابع لها والصادرِ يومَ الأحد. ومن عادتي أن أَردّ على الاتّهامات أو المزاعم الموجّهةِ إلى ما أكتُب، ولكنّ تلك الصفحة اقتصرتْ على هجماتٍ قَدْحية وشتّامةٍ. وقد كتبها عمر بارتوف، وهو قائدٌ سابقٌ في سلاح الدبابات الإسرائيليّ، فَعَرَضَتْ كلَّ الرهافة والفضيلة التي يتمتّع بها قائدُ سلاحِ دباباتٍ سابق!

■
المقالة التي رسمت الطريق لكل المقالات التي انتقدت كتابي كتبها قائد سابق في سلاح الدبابات الإسرائيلي
■

ولكي أعطي جملاً نموذجيةً من تلك المقالة تُظْهر نَكْهتَها، خُذ المقطعَ التالي «هناك أمرٌ محزنٌ في ذلك الانحراف بالذكاء وذلك الإفساد للغضب الأخلاقيّ. وهناك شيء غيرُ آمين أيضاً، شيء صبيانيّ، ويدّعي الاستقامة، ومغرورٌ، وأحمق.» وقريب من نهاية المقالة نقرأ: «على أنَّ هذا الكتاب، شأنه شأن أيّ نظريّة من نظريّات المؤامرة، يحتوي بضع ذرّات من الحقيقة، وهو ـ شأنه شأن أيّ نظرية من تلك النظريات ـ لاعقلانيّ وخدّاع.»

هذه المقالة رَسَمَتْ بشكلٍ أساسيٍّ الطريقَ لكلّ المقالات التي تبعتْها. إذ على المرء، أولاً، أن لا يَغْفل عن وظيفة **ملحق التايمز** الأساسيّة. فهذا **الملحق** الأسبوعيّ يحتلّ في الحياة الثقافيّة الأميركيّة مكاناً لا يتوفّر مثلُه لغيره في بقية أرجاء العالم الصناعيّ. وثمّة هدفان أساسيّان لـ **الملحق** المذكور. **الأول** أنّه يشير على مسؤولي المكتبات الأميركيّة بالكتب التي يَحْسن أن يَطْلبوها لمكتباتهم: فمسؤولُ المكتبة عادةً ينتظر صدورَ هذا **الملحق** يومَ الأحد، فيبحث عن الكتب التي تمّت مراجعتُها، وهذه هي الكتب التي تُطلَبُ لتُضمَّ إلى المكتبة. وحين نَشَرَ **الملحق** مقالةَ بارتوف نَقَلَ [إلى مسؤولي المكتبات] رسالةً مفادها: «لا تطلبوا هذا الكتابَ، وإنْ فعلتم فذلك لأنّكم معادون للساميّة.» وفي أماكن أخرى ثمّة مقارنة لكتابي بـ **بروتوكولات حكماء صهيون**، وهو الكتاب السيّئ السمعة المعادي للساميّة. وفي هذا المجال يُخيَّل إليّ أنّهم نجحوا في مسعاهم [إقصائي]. وبدافع الفضول بحثتُ عن كتابي في قسم الكتب اليهوديّة في «جامعة نيويورك العامّة،» وأعتقد أنّ ذلك القسم يحوي حوالى ٤٠٠ ألف مجلّد؛ إنّه قسم مذهل. ولكنّي لم أجد ذِكْراً لكتابي في قائمة الموجودات على الكومبيوتر، ولم يكن أيضاً من بين الكتب المطلوبة. ثم تحدثتُ إلى صديقةٍ لي في كلية جامعة يال للقانون، فبحثتْ في مكتبة ستيرلنغ ـ وهي من كبريات المكتبات في العالم ـ فقالتْ إنّ هذه المكتبة لا تتوفر على الكتاب هي الأُخرى. وهكذا أعتقد أنّ **ملحق التايمز** نجح كثيراً في هدفه الأول، ألا وهو منعُ طلبِ الكتاب، وذلك ببثّ رسالةٍ فحواها أنّه معادٍ للساميّة.

الهدف الرئيسيّ **الثاني** لـ **ملحق التايمز** هو الإيعاز إلى الجرائد الأقلّ انتشاراً، وإلى برامج الإذاعة والتلفزيون المتخصّصة، بالكتب التي تَجْدر مراجعتُها وبالمؤلّفين الذين تَجْدر استضافتُهم. وفي هذا المجال نجح **الملحق** أيضاً. ففي حدّ علمي ليست هناك جرائدُ من الفئة الأقل انتشاراً قامت بمراجعة كتابي (كجرائد ميامي وشيكاغو وإلى ما هنالك). والعادة أنّه إذا قام **ملحق التايمز** بمراجعة الكتاب في صفحة كاملة فذلك سيُحْدث أثراً مدهشاً في الجرائد الأقلّ انتشاراً وفي جرائد الولايات الأميركيّة المتعدّدة. ولكنْ في حال كتابي كان الأثرُ معدوماً!

وأما في الأماكن القليلة التي جازفتْ بإجراء مقابلةٍ معي، كما هو حال بعض البرامج الإذاعيّة والإخباريّة التي كانت قد خططتْ لمقابلتي، فقد قامت كلّها بإلغاء المقابلة في اللّحظة الأخيرة، باستثناء برنامج إذاعيّ صغير في واشنطن («پابليك انترِسْت»). وما حدث بالغُ الوضوح بالنسبة إليّ: فقد خطّطَ المُعِدُّون لمقابلتي بناءً على ما سمعوه من ردُود الفعل على كتابي في المملكة المتحدة؛ ومع دنوّ موعد المقابلة بدأوا يستخدمون الانترنت [للحصول على المعلومات]. فماذا فعلوا؟ بحثوا عن **ملحق نيويورك تايمز**، فوجدوا مقالة [بارتوف]، التي تقول إنّ الكتاب معادٍ للسامية ومتعصّبٌ إيديولوجياً وأحمقُ وصبيانيٌّ، فألغوا المقابلة! حقاً لقد حظيتُ بمقابلة إذاعيّة مع المحطة الراديكاليّة «پاسيفيكا،» وببضع مراجعات في صحف أقل انتشاراً، مثل **بوسطن غلوب وواشنطن پوست ولوس آنجلس تايمز**. ولكنْ باستثناء هذه الأخيرة كان ثمة إجماعٌ على أنّه «كتاب مُريع،» بحسب تعبير الجريدة الثانية.

ولعلّي أضيف، على سبيل المقارنة، أنّ الكتاب تُرجم أو يُترجَمُ إلى ١١ لغةً، منها: الفرنسية والألمانية والإسبانية والبولندية والدانماركية والسويدية والتركية والعربية والبرتغالية واليابانية وأخرى لم أعد أَذْكرها. والحقّ أنّني نلتُ في البرازيل اهتماماً أعلى من الاهتمام التي نلتُه في الولايات المتحدة. فقد أجرى التلفزيون البرازيليّ معي مقابلةً هناك، وكنتُ الموضوعَ الرئيسَ في مجلة برازيليّة توازي [في سعة انتشارها] مجلةَ **ڤانيتي فير** الأميركيّة.

Books The New York Times

«ملحق» يقرِّر ما يُشترى وما لا يُشترى!

ولماذا ذلك الاهتمامُ الكبيرُ بكَ في البرازيل؟

هناك جالية يهوديّة في البرازيل. ذلك هو السبب بشكل أساسيّ. ولكنْ دعني أيضاً أُضِفْ أنَّ الكتاب سيَصْدُر في ألمانيا في الأسبوع الأول من شباط * وسيبثّ التلفزيونُ الألمانيّ برنامجاً وثائقياً مخصَّصاً بأكمله للكتاب، وذلك في ٥ شباط (فبراير). وسيُجري التلفزيون البرازيليّ برنامجاً آخر مدتُه نصفُ ساعة عن الكتاب. وهيئة الإذاعة البريطانيّة BBC ستبثُّ برنامجاً هي أيضاً، يخصِّص قسمٌ منه للحديث عنه، وذلك في ٢٧ كانون الثاني.** المقابلات والاهتمام في كل مكان، إلاّ هنا!

هناك بلدانٌ معنيّةٌ مباشرةً بكتابك، ولاسيّما سويسرا. والفصل الثالث والأكبر منه هو بعنوان: «الابتزاز [أو نفضُ الجيوب] المزدوج» ويعالج ابتزازَ صناعة الهولوكوست للمصارف السويسريّة. فكيف كان ردّ الفعل في سويسرا وألمانيا؟

الاهتمامُ بالكتاب كبيرٌ فيهما لعلاقتهما بمسألة ابتزاز صناعة الهولوكوست أموالَ التعويضات [للناجين من المحرقة اليهوديّة]. وعليّ أن أقول إنَّ ردُود الفعل هناك كانت حذرةً. فالسويسريُّون عانوا سنواتٍ عدّة أثناء سعي صناعة الهولوكوست إلى انتزاع تلك الأموال، وهم يريدون اليوم أن يطووا الصفحةَ ويضعوا الموضوع بأكمله خلف ظهرهم بعد أن دَفَعوا الأموالَ. وفي ألمانيا الوضعُ شبيهٌ بذلك في نواحٍ عدّة. ولكنْ على الرُّغم من حذر الناس في البلديْن فإنَّ الاهتمام بالكتاب مازال كبيراً.

ولكنْ هل انتهتْ القصّة؟ لقد ظنّ الألمانُ أنَّ الأمر انتهى بعد أن دفعوا مبالغ ضخمة من أموال التعويضات. أتظنُ أنَّ ثمّة المزيد من حلقات الابتزاز القادمة؟

من الصعب التنبُّؤ بذلك. إنَّ ابتزاز أوروبا ذلك الابتزازَ الناجحَ قد اعتمد على عدّة عوامل، لا على نجاح صناعة الهولوكوست في عملها وحده. فلقد عملتْ هذه الصناعةُ يداً بيد مع إدارة كلينتون. وكانت هناك علاقةٌ متبادلةٌ بين الحزب الديموقراطيّ وأناسٍ أمثال ستيوارت آيزنستات وكيلِ وزارة المالية، وإدغار برونفمان رئيسِ المؤتمر اليهوديّ العالميّ. وليس من الواضح الآن ما سيحدث مع إدارة بوش الجديدة، وما إذا كانت ستتواطأ مع صناعة الهولوكوست في ابتزاز سويسرا وألمانيا وغيرهما. لا أعلم ما إذا كانت صناعةُ الهولوكوست ستنجح في مسعاها في المستقبل، لأنَّ الأسلحة الرئيسة في ابتزاز أوروبا كانت القضاءَ والتهديدَ الأميركيَّ بفرض العقوبات الاقتصاديّة [على البلدان التي تعارض دفعَ التعويضات للناجين من الهولوكوست]. وفي الحالتيْن ثمّة ضرورةٌ لتعاون الحكومة الفدراليّة الأميركيّة مع تلك الصناعة. وعليّ أن أقولَ أيضاً إنّني أعتقد أنَّ هذه الصناعة قد بدأتْ تستشعر الخطرَ. إنَّ كتابي قد سبَّب لهم الأذى، ولا أشكّ في ذلك على الإطلاق. قد لا تكون لكتابي أيّةُ تغطية هنا في أميركا، ولكنّ الوضعَ في أوروبا مختلف. وسيكون صعباً جداً أن تنجح صناعةُ الهولوكوست مجدّداً.

لقد سبّب كتابي لهم الأذى، وسيكون صعباً جداً أن تنجح صناعة الهولوكوست مجدداً

يتملَّكُني الفضول في أن أعرف ماذا ربحتْ حكومةُ الولايات المتحدة الفدراليّة من ذلك كلّه؟ لا أفهم كيف تكون هذه الحكومةُ على استعداد للمخاطرة بعلاقاتها مع أوروبا من أجل الأصوات اليهوديّة. فأنا أرى أنَّ الحكومة ستنال هذه الأصوات في كل حال، على الأقلّ في حال الحزب الديموقراطيّ. لماذا وَضَعَ أشخاص، أمثالُ حاكم ولاية نيويورك باتاكي ورئيسِ بلديّة مدينة نيويورك رودولف غولياني، ثِقَلَهم خلف القيِّمين على صناعة الهولوكوست؟

هذا لغز لم يُجَبْ عنه بدقّة. لقد سُئل هذا السؤال راوول هيلبرغ، وهو الكاتبُ الثقةُ الأولُ في العالم في موضوع الهولوكوست النازيّة، فأجاب أنَّ الولايات المتحدة في أعقاب الحرب الباردة لم تَعُدْ تحتاج إلى حلفائها. إنَّها، ببساطة، لا تحتاج إلى سويسرا مثلاً. ما تريده حكومةُ الولاياتُ المتحدة هو أن تَحْصل على تبرُّعات مالية من الجالية اليهوديّة، وهي تبرُّعات تقدَّر بـ ٦٠٪ من مجمل التبرُّعات في حملة الحزب الديموقراطيّ الانتخابيّة. وهذا شيءٌ هامٌ جداً، لا حقيقةً تافهة. إنَّ الانتخابات في الولايات المتحدة تُربَحُ أو تُخْسَرُ بناءً على اقتصاديّاتها. ولمّا كانت أهميّةُ سويسرا قد تناقصتْ بعد الحرب الباردة فقد أمِلَ [الطرفان الأميركيّان الجمهوريّ والديموقراطيّ المتنافسان] الحصولَ على تبرُّعات ضخمة لحملتهما إنْ هما دَعَما صناعةَ الهولوكوست.

* ـ بعيْد إجراء هذه المقابلة، صدر الكتاب في ألمانيا عن دار نشر Verlag وطُبع منه خمسون ألف نسخة (على ما أوردتْ جريدة **هيرالد تريبيون** في ٩ شباط/فبراير ٢٠٠١). (المترجم)

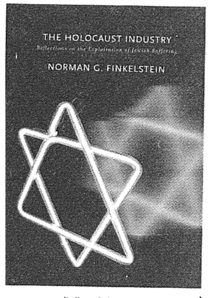
** ـ أجري هذا الحوار قبل المقابلات المفترضة المذكورة. (م)

ألم يكن الحزبُ الديموقراطيُّ ليفوزَ بأصوات اليهود وتبرُّعاتهم من دون طرح مسألة دفع التعويضات إلى الناجين من الهولوكوست؟

لستُ متيقِّناً من ذلك. هناك جمهورٌ ناخبٌ متنامٍ في الحزب الجمهوريّ، إذ إنّ ٢٠٪ من الأصوات اليهوديّة الناخبة تذهب اليوم إلى الجمهوريّين. وتستطيع أن ترى أثَرَ هذه الأصوات على صعيد نيويورك وحدها: فأناس أمثال آلان هيڤيسي مراقبِ حساباتِ مدينة نيويورك، وكارل ماككال مراقبِ حسابات ولاية نيويورك، يحتاجون إلى أموال اليهود. وتلك هي الوسيلة للحصول عليها: وهناك الكثير من المال هنا. يجب ألاّ يُنكِرَ أحدٌ هذه الحقيقة.

كيف كانت مبيعاتُ كتابك؟

بيع من الكتاب في المملكة المتحدة ٨٥٠٠ نسخة، وفي الولايات المتحدة ١٧،٠٠٠ نسخة. ولكنْ في العادة، تكون نسبةُ بيع أيّ كتاب آخر في الولايات المتحدة إلى المملكة المتحدة خمسةً إلى واحد، في حين أنّ النسبة في حال كتابي هي اثنان إلى واحد بسبب الهجوم الذي شنّه الإعلامُ عليه.



تُرجم أو يترجم إلى ١١ لغة في العالم

كيف ترى أنّ كتابك غيَّر مجرى الأحداث بالنسبة إلى العاملين في هذه الصناعة، وفي الواقع المعيش؟

أستطيع القول إنّ الكتاب فَعَلَ أمرَيْن. **الأول** أنّه شرَّع التعبيرَ العلنيّ عن هواجس معيَّنة كانت إلى ما قبل صدور الكتاب لا يعبَّرُ عنها إلاّ في جلسات خاصة. فمثلاً كان هناك كثيرون ينتقدون إيلي ڤيزل في ما بينهم، بيْد أنّ شيئاً من هذا النقد لم يَظْهر علناً لأنّ ڤيزل اعتُبر «أيقونةً» ثقافيّةً في الولايات المتحدة. ولكنْ بعد أن صدر كتابي حدثَتْ بضعُ شقوقٍ في ذلك الجدار الصلْد. فقد كُتبتْ مراجعةٌ مضحكة جداً وشديدةُ الانتقاد عن مذكّرات ڤيزل في جزئها الثاني، وقد قام بهذه المراجعة حاخامٌ في إنكلترا، وإخال أنّها ما كانت ستَظْهر قبل صدور كتابي. والأمر **الثاني** الذي أظنّ أنّ كتابي قد فعله هو أنّه أَجْبر صناعةَ الهولوكوست على التصرُّف بطريقةٍ أكثرَ حذراً واحتراساً بصدد أموال التعويضات. فمثلاً، بخصوص مسألة توزيع الأموال السويسريّة [على النّاجين من الهولوكوست] عمدتْ صناعةُ الهولوكوست إلى إصدار تقرير من حوالى ٦٠٠ ـ ٧٠٠ صفحة؛ فإذا قرأتَ التفاصيلَ الصغيرة ستَفْهم كيف نَهَبت المنظماتُ اليهوديّةُ ٩٠٪ من الأموال وكيف لم يتلقَّ الناجون إلاّ فتاتَ الفتات. ولهذا أعتقد أنّ القائمين على صناعة الهولوكوست باتوا أكثرَ حذراً الآن، وأكثرَ احتراساً في إظهارهم للأمور، ولكنّهم مازالوا في واقع الأمر يتلقَّوْن المالَ كُلّه تقريباً.

أوَتقول إنّهم غيّروا تكتيكاتِهم وخطابَهم؟

نعم، لقد غيَّروا تكتيكاتِهم وغيَّروا خطابَهم. قد يواجِهون بعضَ المشكلات إنْ هم اتَّبعوا الطريقَ نفسَه، ولاسيّما لأنّ بوش هو الرئيس الآن وخَرَج أيزنْستات (ممثِّلُ الهولوكوست الرئيسيّ) من منصبه. ولكنّ عليّ أن أضيف إلى جوابي عن سؤالكَ السابق أنّه منذ صدور كتابي قام عددٌ من الدوريّات اليهوديّة ذات التأثير بدعم دعاويَّ بالرُّغم من هجومها الشخصيّ عليّ. وما هو أشدُّ لفتاً للنظر أنّ **كومنتري ماغازين**، وهي اليومَ الدوريَّةُ اليهوديَّةُ الأكثرُ تأثيراً في الولايات المتحدة، دعمتْ كتابي. ففي أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٠ كتب رئيسُ تحريرها مقالةً رئيسيّةً بعنوان: «تعويضات الهولوكوست: فضيحةٌ متنامية،» وفيها يؤكّدُ عملياً كلَّ الاتّهامات التي وُجِّهتْ إلى صناعة الهولوكوست بصدد أموال التعويضات السويسريّة. وبعد ذلك التاريخ كتب مؤرِّخٌ يهوديٌّ بارزٌ بعضَ الشيء مراجعةً طويلةً لكتابي في مجلةٍ تدعى **الأشياء الأولى**. وهي ليستْ مجلةً يهوديّةً، ولكنّها مجلةٌ مؤثِّرةٌ. وجاء فيها ما يلي:

«إنّ معظم المراجعات المعادية لكتاب **صناعة الهولوكوست** تجنَّبتْ بشكلٍ لافتٍ وجاهدٍ التعليقَ مباشرةً على الاتّهامات التي يَسُوقها فنكلستين ضدّ المؤتمر اليهوديّ العالميّ. والسبب المفترض هو أنّه ليس ثمّة من جوابٍ كافٍ. ففنكلستين يَتّهم المؤتمرَ اليهوديَّ العالميَّ بأنّه في واقع الأمر سفينةٌ من القراصنة تُبْحِر بحثاً عن الغنائم، وتَسْتخدم صدقيةَ الهولوكوست الأخلاقيةَ الفريدةَ من أجل ابتزاز الثروات من الحكومات الأوروبيّة. ويَظْهر أنّ الدعوى التي رفعها فنكلستين غيرُ قابلةٍ للدَّحْض، ويستحقّ تقديراً كبيراً لجسارته في كشفِ ما يبدو أنّه فضيحةٌ ذاتُ أبعادٍ هائلة.»

وهكذا فإنّ عدداً من الدوريات قد تعاطَفَ مع الاتّهامات التي وجّهتُها إلى صناعة الهولوكوست. وأُضيف أنّ المصْدر الحيّ الأعظم لتاريخ الهولوكوست النازيّة، وأقْصد راوول هيلبرغ، ذَكَرَ تكراراً أنّ ما فعلتْه الحركةُ اليهوديّةُ الأميركيّةُ للسويسريِّين إنّما هو ابتزاز وانتزاع. ومؤخّراً وصلتني رسالةٌ من الأستاذ هيلبرغ، فعجبتُ لطبيعة لغته المُلْهِبة. فأنا إنسانٌ يساريٌّ، وحين أتّهمُ أحداً بأنّه يبتزُّ الأموالَ وينتزعها [بالتهديد] فإنّ المرء يستطيع أن يَنْبذ لغتي بعدِّه إيّاها لغةَ يساريٍّ مُسْرِفةً في تطرُّفها. ولكنّ الأستاذ هيلبرغ جمهوريٌّ محافظ، ولهذا عجبتُ لاستخدامه لغةً هي ـ بصراحة ـ أكثرُ إلهاباً من لغتي أنا. ففي حين أستخدم كلماتٍ مثل «shakedown» (نَفْض الجيوب) التي تتضمّنُ دلالاتٍ هازلةً، يَسْتخدم هو لغةً قانونيّةً فيقول إنّ ما تفعله صناعة الهولوكوست هو «blackmail» (ابتزاز) و«extortion» (انتزاعٌ [عبر التهديد]) وإلى ما هنالك. وقد اطّلَعَ على كل الشهادات التي قُدِّمتْ أمام الكونغرس الأميركيّ بخصوص المصارفِ السويسريّة والتعويضاتِ المطالَبَةِ بأن تَدْفعها هذه المصارفُ للناجين، فلم يجدْ ما يَخْلص إليه غيرَ اتّهامِ القائمين بصناعة الهولوكوست بأنّهم مبتزُّون. قبل صدور كتابي كان ذلك موضوعاً بالغَ التقديس. فقد كانت المسألة هي وجود ضحايا هولوكوست محرومين، في مواجهة أصحاب مصارف سويسريِّين سِمَانٍ (جَشِعين) وصناعيِّين ألمان نازيِّين. ولم يكن يُمكن وإنّ مجرد النُّطق بتأييد أصحاب المصارف السويسريّة والصناعيِّين النازيِّين الألمان. وعليَّ أن أقول إنّ هذا الإحجام كان ينطبق على اليساريِّين أيضاً. ولم يتّضحْ لأيٍّ كان أنّ ذلك قد يكون خديعةً، أو خطةً ابتزازيّةً هولوكوستيّةً. وفور أن كشفتُها ظهر قدرٌ ما من الصدمة الخالصة من جهة، ولكنْ ظهر من جهة ثانية استعدادٌ لنقاش هذا الموضوع علناً. وراح النّاسُ يُظهرون أكثر عدائيةً في إداناتهم لصناعة الهولوكوست.

أكنتَ أنتَ أوّلَ مَنْ كشَفَ هذه الخديعة؟

لقد سبقني هيلبرغ في توجيه الاتّهام، ولكنّه لم يوثِّقْه فعلاً قطّ. لم أكن أعي أنّ باستطاعته أن يوثِّقه. ولكنِّي بعد أن قرأتُ رسالته أُدركُ أنّه ما كان عليّ أن أشكّ في قدراته لأنّه مؤرِّخ بالغُ التدقيق. كان عليَّ أن أُدرك أنّه لا بدّ أن يكون قد قرأ السجلَّ بأكمله قبل أن يُطْلِقَ اتهاماته [ضدَّ صناعة الهولوكوست] ولكنِّي كنتُ أولَ مَنْ وضع هذه الاتّهامات في شكلٍ كتابيٍّ مطبوع. كنتُ مُطْلِقَ الصفّارة، الذي وثّق الأمورَ أيضاً.

في أعقاب صدور الكتاب هاجمتْ معظمُ المراجعات أسلوبكَ في الكتابة. فلماذا اختارتْ أن تركِّز على أسلوبك؟

الجواب واضح إلى حدٍّ كبير. فالمرء يركِّز على الأسلوب أو الشكل، أساساً، من أجل تجنُّبِ المضمون. ولأُلاحظْ في هذا المجال أنّ البروفسور هيلبرغ هو أكثر الكتّاب المعنيِّين بالهولوكوست النازيّة جفافاً أسلوبيّاً وبرودةً. وهذا عكسُ ما أنا عليه. فأسلوبُه ألمانيٌّ جداً، ولا منمَّقات بيانيّةً فيه. ولو كان ثمّةَ مَنْ سينزعج من الأسلوب الذي كتبتُ به فسيكون هيلبرغ بالذات، لأنّه يمتلك أكثرَ معايير البحث العلميّ تقليديّةً. ومع ذلك أُجريتْ معه عدّةُ مقابلاتٍ عن كتابي، ولم يتحدّث في أيٍّ منها عن أسلوبي. بمقدورك أن تحبّ لغتي أو تكرَه لغتي؛ ذلك أمرٌ طبيعيٌّ جداً. ولكنْ أن تجعل منها موضوعَ المقالة بأكملها فذلك تجنُّبٌ ومراوغة.

ذكرتَ في القسم الأخير من كتابك أنّ صناعة الهولوكوست أدّتْ إلى خلق نوع جديد من معاداة الساميّة في أوروبا. أفي وسعك تفصيلُ ذلك؟

كثير من الاتّهامات التي رمتْ بها صناعةُ الهولوكوست السويسريِّين والألمانَ والبولنديِّين باطلٌ تماماً. وقد سمّى الناسُ هذه الاتّهامات ابتزازاً صُراحاً، كلّما راحوا يتداولونها في ما بينهم. فمثلاً أثناء المفاوضات مع الألمان زارني عضوٌ قياديّ من الوفد الألمانيّ، وهو ذو مواصفات تَشْهد على يساريّته المعصومة، كما أنّ التزامه باليهود وتضامنَه معهم لا يباريَان. وأثناء حديثنا دافع بعنفٍ عن أعمال صناعة الهولوكوست، فأنكرتُ بعنفٍ مساوٍ ما تفعله هذه الصناعة. بدأ نقاشُنا الساعةَ الثانية من بعد الظهر، وكان مقرَّراً أن يَرْحل في الساعة الخامسة، ولكنْ بدلاً من أن يغادر التفت إليّ وقال: «أريد أن أكون صادقاً معك. نحنُ إلى جانبك. كلُّنا نعتقد أنّنا نَخْضع للابتزاز.» قلتُ له: «أتَعْلم لِمَ تَظنّون أنكم تُبْتَزُّون؟ لأنكم تُبْتَزُّون حقاً.»

■

صناعة الهولوكوست ضخّمتْ أعداد الناجين لانتزاع تعويضات هائلة، فاضطرتْ إلى التقليل من حجم القتلى الفعليين

■

لقد ذكرتُ هذه الواقعة لصديقةٍ لي، وهي مؤرِّخة ألمانيَّة، فردّت بالقول: «إذا كان هو يسمِّي ذلك ابتزازاً، أبإمكانك أن تتصوَّر ما يسمِّيه كلُّ الآخرين؟» إذن لا تظنَّ أنَّ الأوروبيِّين من الغباء بحيث لا يعلمون ما يجري!

هناك بعدٌ آخر للمسألة. وهو أنَّ القائمين على صناعة الهولوكوست كان عليهم من أجل اختلاق اتهاماتهم أن يزوِّروا التاريخ. وبعد أن زوّروا التاريخَ بذلك الشكل العبثيّ تحوّلوا اليوم إلى المُنْكِرين الأساسيِّين للهولوكوست: فهم بتضخيمهم أعدادَ **الناجين** من المحرقة لكي يبرِّروا انتزاعَ تعويضاتٍ هائلة لا يُمْكن إلاّ أن يقلِّلوا من حجم **القتلى** الفعليِّين، ليتحوَّلوا بذلك إلى مُنكري وقوع الهولوكوست [بتلك الأبعاد الهائلة التي تُعرَفُ بها]. والشيء الآخر هو أنَّ المعادين للساميَّة يحبُّون صناعة الهولوكوست. **إنَّها** علاقة تكامليّة: فبإمكان المعادين للسامية أن يشيروا بجذلٍ إلى اليهود الكذّابين الذين يتاجرون بأمواتهم. إنّ ما تقوم به صناعة الهولوكوست هو بالنسبة إلى أولئك المعادين للسامية منٌّ وسلوى. وحين يَسْخر واحدٌ مثل دايڤيد إيرڤين فيقول إنَّ ثمّة ناجياً من معسكر أوشڤيتز يولَد كلَّ يوم، فإنَّ بإمكانه أن يقول ذلك الآن، وهذا ما تقوله صناعةُ الهولوكوست نفسُها. إنَّ عدد الناجين «يرتفع» يوماً بعد يوم! وهكذا نرى أنَّ كلا الطرفين يحتاج إلى الآخر ويحبّه: صناعة الهولوكوست تحب المُنْكِرين؛ ومُنكرو الهولوكوست يحتاجون إلى صناعة الهولوكوست لأنّها تتيح لهم أن يَفْضحوا لامعقوليّتها من أجل تبرير دعواهم القائلةِ بأنَّ المحرقة كانت محض كذبة.


ويلكومرسكي: افتُضح أمره، لكنّهم لم يسمّوه دجّالاً ولا محتالاً!

أحد الجوانب التي تُذهلني هو ردّ فعل صناعة الهولوكوست على افتضاح أمر بعض «المذكّرات» الأدبيّة التي يَزْعم أصحابُها أنّهم كانوا من ضحايا الهولوكوست. خذْ مثلاً حالتَيْ ويلكومرسكي وكوسينسكي. فصناعة الهولوكوست دافعتْ عنهما حتى بعد افتضاح أمرهما. إنَّ هذا، في رأيي، فضيحة ثقافيَّة في هذه الصناعة وفي الإعلام التقليديِّ السائد. ومع ذلك، ولدهشتي، لم يعلِّق أحدٌ على هذا الموضوع، بل ذهب كلُّ الاهتمام إلى مسألة التعويضات. لماذا؟

إنَّ قضيَّة الابتزاز الماليّ هي، في عدّة أمور، جانبٌ مستقلٌّ منفصل من مجمل عمل صناعة الهولوكوست. بل بإمكانك أن تَفْضح هذا الجانب من دون أن تَلْمس لبَّ صناعة الهولوكوست. غير أنَّ ما فعله أناسٌ مثل جيرزي كوسينسكي وبنيامين ويلكومرسكي هو أنّهما بلغا حقاً لبَّ هذه الصناعة. لقد كانت مسألةُ التعويضات جديدةً نسبياً وخصَّت أناساً لم ينخرطوا فعلاً بصناعة الهولوكوست يوماً، أمثال إدغار برونفمان وستانيبرغ والحاخام سينغر، الذين ـ بصراحة ـ شمّوا رائحةَ صفقةٍ عظيمةٍ لابتزاز المال فعيَّنوا أنفسَهم قادةً لليهود. إنَّ ما حدث خليطٌ من عمل المافيا ومونت كارلو: إنّه خدعة لكسب المال. عليك أن تتذكَّر أنَّ ويلكومرسكي وكوسينسكي قد صودق عليهما من قِبل كلِّ الشخصيات الرئيسة في صناعة الهولوكوست، فربحا كلَّ الجوائز الأدبيَّة، ونال كتاباهُما [**شظايا**، **والعصفور المدهون**] مراجعاتٍ متوهِّجةً، وراحا يَجْمعان التبرُّعات لمتحف الهولوكوست، وكانا متحدثَيْن نجميَّيْن في كلِّ المؤتمرات.

ثمّة معلومتان جانبيَّتان لافتتان تُضافان إلى ما ذكرناهُ للتوّ. المعلومةُ **الأولى**: هي أنَّه حتى حين يُفتضح أمرُ أناسٍ أمثال ويلكومرسكي فإنَّ أحداً لم يُردْ أن يسمِّيهم دجّالين أو محتالين، بل جرى تحويلُهم إلى موضوعِ شفقةٍ من أجل حرف الانتباه عن إمكانية وجود محتالين في هذه القضية. المحامون البريطانيُّون الذين فحَصوا كتابي من أجل اتِّهامه بالقذف والتشهير ساءهم كثيراً أن أدعو ويلكومرسكي دجّالاً! المعلومة **الثانية**: لقد كان أكثر ما في ردود الفعل على كتابي إثارةً هو أنَّ أيّاً منها لم يَذْكر حملاتي على إيلي ڤيزل، رغم أنَّ القسم الأعظم من كتابي يهاجمه؛ بل إنَّ ناشري نفسَه أخبرني أنَّ عليّ أن أحذف بعض عبارات الهجوم على ڤيزل.

هل بإمكانك أن تحدِّث الجمهورَ العربيَّ عن إيلي ڤيزل؟

ڤيزل لا أهميَّة له. ولكنَّ ما يجعله شخصاً لافتاً للانتباه هو كونُه تجسيداً لما آلَتْ إليه الهولوكوست [كإيديولوجيا] في الولايات المتحدة، وذلك من حيث: دفاعُه غيرُ المشروط عن إسرائيل وعن اليهود، واعتبارُه كلَّ الأغيار أشراراً وكلَّ اليهود أخياراً. إنّه تجسيدٌ للهولوكوست إيديولوجيةً ومصدرَ رزق. إنّه

مسرح، أو مديرُ حلبةٍ في سيرك. إنّه الهولوكوست، في كل بعدٍ من ابعاده، إيديولوجياً ومؤسساتياً. إنّه صورة كاريكاتوريّةٌ للهولوكوست.

عليَّ أن أعطي القارئَ العربيَّ صورةً ما عن هذا الرجل. إنّه يسمّي نفسَه كاتباً وقد كتب «ثلاثين كتاباً». في ما يلي مقتطفٌ من كتابه **يهود الصمت ـ تقرير شخصيّ عن اليهود السوفيات**:

«العيون ـ يجب أن أحدِّثكم عن عيونهم. عليّ أن أبدأ بهذا الأمر لأنّ عيونَهم تَسْبق كلَّ شيء آخر، وكلُّ شيء يُمْكن أن يُفهم في داخلهما. وأمّا الأشياء الباقية فبإمكانها أن تنتظر، لأنّها سوف تؤكِّد ما سبَقَ أن عرفتَه. أما عيونُهم ـ عيونُهم فقد كانت تَتَّقد بتلك الحقيقة المتعذِّرة على الاختزال، التي تلتهب ولكنّها لا تخبو. لا يمكن إلاّ أن تحنيَ رأسَك أمامها وتتقبّلَ الحُكْم، لأنّكَ تُكْرَهُ على الصمت أمامَها خجلاً. وتغدو أمنيتُك الوحيدةُ الآن أن ترى العالم كما تراها تلك العيونُ. ومن رجلٍ بالغٍ، حكيمٍ ذي تجارب، تتحوّل فجأةً إلى عاجزٍ ومسلوب تماماً. فلقد ذكّرتْكَ تلك العيونُ بطفولتك، وبحالك حين كنتَ يتيماً، وتُفقِدك كلَّ إيمانٍ بقوّة اللُّغة. تلك العيون تُبْطِل قيمةَ الكلمات وتَطْرح جانباً الحاجةَ إلى الكلام. منذ عودتي [من الاتحاد السوفياتي] وأنا أُسألُ غالباً: ماذا رأيتَ في الاتحاد السوفياتي؟ ماذا تراك وجدتَ هناك؟ وكان جوابي دائماً هو نفسَه: العيون، العيون فقط، ولا شيء غيرها. لم أجد مزارعَ جماعيّةً، ولا مصانعَ للفولاذ، ولا متاحفَ أو مسارح، لا شيء من هذا: لم أجد إلاّ العيون. أذلك كلُّ ما رأيته؟ إنّه يكفي. كلُّ أنواع العيون. كلُّ الأحجام والأعمار. عيون واسعة، عيون ضيِّقة...»

[هنا ينفجر نورمان ضاحكاً، قبل أن يعلِّق:]

إنّه مسرح العبث. الرجل مصابٌ بجنون العظمة تماماً. إذْ عمَّ يتحدّث الجميعُ حين يتحدّثون مع ڤيزل؟ عن عَيْنَيْه. إذنْ كلُّ ما يتحدّث عنه هو نفسُه. وحين قال إنّ كلَّ ما رأيتُه هو العيون كان يقول إنّ كلَّ ما رأيتُه هو نفسي!

في تشرين الثاني (نوفمبر) الماضي كان السِّباقُ شرساً على منصب مجلس الشيوخ في نيويورك بين ريك لاتزيو وهيلاري كلينتون. كانا يتنافسان على صوت الناخب اليهوديّ. واستحضرتْ كلينتون ڤيزل إلى جانبها. أَأَثَّرَ ذلك في الاقتراع اليهوديّ؟ أيحظى ڤيزل باحترام الجالية اليهوديّة؟

من الصعب جداً الحديثُ عن الجالية اليهوديّة. فلأُعطِكَ مثلاً. لقد وصلني عددٌ كبير من الرسائل الإلكترونيّة بصدد كتابي، وكان قسمٌ كبير منها (حوالى ثلاثة أرباعها) من الجالية اليهوديّة. كانت الرسائل بالغة الإيجابيّة، وتستطيع أن تقرأ مَوْقِعي الإلكترونيَّ لتَتحكّم بنفسك (www.normanfinkelstein.com). لم أتورّطْ في ممارسة أيّ رقابة على الرسائل. لكنّني لا أستطيع أن أقدِّر حقاً أيّ جديّةٍ يُؤْخذ بها هؤلاء المُرْسِلون، ولا الدقّة التي تعبِّر بها وسائلُ الإعلام عن آراء اليهود العاديِّين.

> ■ **معظم الرسائل التي وردتني من الجالية اليهودية إيجابية، وأعتقد أنّ الناجين من المحرقة يحبونني** ■

كيف كان ردُّ الناجين من الهولوكوست على كتابك؟

لقد أدهشني ردُّ فعلهم. فلقد افترضتُ أنّهم لن يقتربوا منّي بسبب حديثي عن إسرائيل في الكتاب، وهو حديثٌ بالغُ القسوة. ولكنَّ شيئاً من هذا لم يحدث، بل تلقيتُ منهم ردَّ فعل إيجابياً بشكلٍ كاسح. وأظنّ أنّهم اعتبروني الشخصَ الذي قد يتمكّن من أن يَكْشف الكذبة برمّتها ويَكْشف كيف يتعرَّضون للاستغلال وللاستخدام. فمثلاً تناولتُ طعامَ الغذاء مع صديقٍ يُعَدّ نموذجاً واضحاً لنمطٍ معيَّنٍ من اليهود الأميركيِّين لكونه يستخدم نعوتاً عنصريّةً كثيرةً في حقِّ مَنْ ليس يهودياً ـ وهو ما كان يزعجني جداً. وكان من ذلك النمط من اليهود الأميركيِّين الذي قد يضربني على رأسي بمضربٍ بسببٍ ما أقوله عن إسرائيل. ولكنّه كان ممتنّاً جداً ومَديناً جداً لي بسبب كشفي جميعَ أولئك المخادعين الذين يَنْهبون الأموالَ باسم ضحايا الهولوكوست. أعتقد أنّهم [الناجين] يحبُّونني!

وماذا عن ردود الفعل في إسرائيل؟

لم يكن هناك أيُّ ردِّ فعل. لا ردَّ فعلٍ على الإطلاق.

ألمْ يُترجم كتابُكَ إلى العبريّة؟

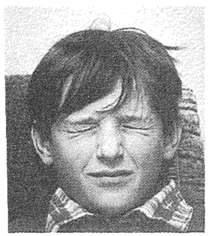
الجمهور الإسرائيليّ القارئ برمّته يقرأ الإنكليزيّة. ومع ذلك لم تكن ثمّة ملاحظاتٌ على الكتاب، ولم يحرّك أيَّ اهتمامٍ حقيقيٍّ فيهم. وبالمناسبة فإنّ قلّة [أو انعدام] ردود الفعل في إسرائيل تعود إلى أنّ الناس هناك يشعرون بأنّهم أكثرُ حريةً [من أميركا] في نقد صناعة الهولوكوست.

وهل ايلي ڤيزل أيقونةٌ [مقدّسةٌ] هناك أيضاً؟

لا. إنّهم يكرهونه.

تعرّضتَ لمسألة تعويضات الأفريقيّين ـ الأميركيِّين من عبوديّتهم أثناء حقبة العبوديّة. أتستطيع أن تعطينا فكرةً عن المرحلة التي وصلتْ إليها هذه المسألة في الولايات المتحدة؟ وما هي آفاقُها في المستقبليْن القريب والبعيد؟

ثمّة جواب سهلٌ عن هذَيْن السؤالَيْن: صفر، صفر. هناك بعضُ الأفارقة الأميركيِّين الذين يتمحور عملُهم حول موضوع التعويضات. وأعتقد أنّهم لن يحقّقوا شيئاً منْ مرادهم. سينالون واحدةً من تعازي الرئيس الأميركيّ القلبيّة الحارّة، ولكنْ لا اعتذارات. حقاً إنّ ما حدث مُحْزِن جداً، ولكنّ الاعتذار يَقْضي [تحمُّل] المسؤوليّة، وهذه تقتضي [دفعَ] التعويضات. بالأمس عَبَّر كلينتون عن تعازيه، لا عن اعتذاره، للمدنيِّين الكوريِّين الجنوبيِّين الذين قُتلوا في بداية الحرب الكورية برصاص الجيش الأميركيّ.



مَنْ نجا؟ مَنْ لم يُعذَّبْ أصلاً؟

في السياق الفلسطينيّ هناك كلامٌ على حقّ العودة، وحقّ التعويض، ويُطرح الآن على «طاولة المفاوضات.» أتعتقد أنّ ما حدث للناجين من الهولوكوست في ما يخصّ أموالَ التعويضات سيقدِّم نموذجاً يَتّبعه الفلسطينيُّون إنْ تلقَّوْا يوماً تعويضات؟

أتردّد في إقامة مقارنة كهذه. إنّ قضية التعويضات شائكة جداً، وفي جميع مناحيها: مَنْ يأخذ التعويض، ومَنْ يحقّ له التعويض، ومَنْ لا يحقّ له، وهل يكون التعويضُ جماعياً أم فردياً... ولأوضحْ وجهة نظري هنا. بالنسبة إلى صناعة الهولوكوست لم يكن الأمرُ متعلّقاً بالناجين على الإطلاق. بل كان ثمّة أفرادٌ يهودٌ هم الذين شمّوا رائحةَ خدعةٍ لكسب المال، فاستخدموا الناجين واستغلُّوهم لكي يُثْروا. لم يكن الأمرُ متعلّقاً يوماً بالناجين من الهولوكوست. وقد حكمتْ نُقطةُ الانطلاق هذه كلَّ المراحل اللاحقة. إنّ ما فعلته صناعةُ الهولوكوست لا يمكن أن يكون نموذجاً إلاّ للمافيا أو للمبتزِّين، لا للمطالبة بالتعويض. أما في ما يخصّ المسألة الفلسطينيّة فيبدو لي أنّ الإطار الأساسيّ للحلّ قد كُرِّس بقرار الأمم المتحدة: حق العودة أو التعويض.

«أَوْ» أَمْ «وَ؟»

أظنّ أنّ القرار يقول: «أَوْ.»

وأنا أظن أنّه يقول: «و.»

ربّما يقول «و.» أعتقد أنّ قرار ١٩٤ هو الذي علينا أن نَهْتديَ به. هذا هو الإطار الذي علينا أن نَسْتعمله، لا أن نبحث عن دروسٍ ممّا حَدَثَ في صناعة الهولوكوست!

كنتُ أقصد إذا حاولت النخبُ الغنيّةُ [العربيّة] أن تَنْتزع التعويضات بالطريقة نفسها.

أفهم ما كان سؤالُك يَرمي إليه. ليس ثمّة ما هو غيرُ مألوف في ذلك كلّه. فحين تحلّ كارثةٌ طبيعيّةٌ، كزلزالٍ مثلاً، ويُعطَى البلدُ المنكوبُ مساعدةً، ماذا يحلّ بالمال؟ في المكسيك؟ في السودان؟ الخ... إنّ ما يحدث دائماً هو أنّ حوالى ٩٠٪ من أموال الإغاثة تُنْهب. وهذه علةٌ ملازمة لأيّ توزيع للأموال، حين لا يكون ثمّة ضبطٌ ديموقراطيٌّ للأمور نابعٌ من القاعدة الشعبيّة. ولكنّ المسألة الأكثر تعقيداً هي كيف تُحلّ قضيّةُ حقّ العودة. في رأيي أنّ السمة الأبلغ «للانتفاضة الثانية» هذه، بالمقارنة مع سابقتها، أنّها وضعتْ مسألة حقّ العودة في وسط المسرح. عليكَ أن تتذكّر أنّ أوجَ الانتفاضة الأولى كان «إعلانَ استقلال دولة فلسطين» في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٨. آنذاك كانت المسألة الأساسيّة هي تأسيس الدولة المستقلة، ولم تُذْكرْ مسألةُ حق العودة. أمّا اليوم فهذه المسألة هي نقطة مركزيّة لحلّ الصراع.

ولكنّي أعتقد أنّ لقاء عرفات بباراك في واشنطن بَحَثَ حقّ العودة، وكان ذلك بعد بدء الانتفاضة الثانية. وإنّ مَنْ وضع هذا الحقّ في وسط طاولة التفاوض قد كان باراك نفسه، الذي طالب بإلغائه!

إنّ مَنْ وضعه في وسط طاولة التفاوض قد كان كلينتون، في محاولةٍ لمقايضة حقّ العودة بإعطاء [عرفات] السيطرةَ على الحرم القدسيّ الشريف.

إذن، لم تكن الانتفاضة [الثانية] من أجل حقّ العودة أصلاً؟

لم تكن كذلك فعلاً، ولكنّ هذا الحقّ صار ـ بطريقةٍ أو بأخرى ـ قضيةً مطروحة. فإذا نظرتَ إلى الأدبيّات المكتوبة فستجد أنّ ثمّة الكثيرَ مما كُتب عمّا إذا كانت الدولةُ الفلسطينيّةُ ممكنةً، وعن مسألة الحدود، والأراضي المحتلّة، وقرار الأمم المتحدة رقم ٢٤٢، ومدى انسحاب إسرائيل من الأراضي المحتلّة. ولكنّ قرار ٢٤٢ نفسَه، كما تعلم، لا يعالج مسألةَ اللاجئين إلاّ جزئيّاً؛ فهو في النهاية يقول إنّه لا ينبغي أن نعالج مسألة اللاجئين إلاّ على أساس إنسانيّ.

قرار ١٩٤ هو الذي علينا أن نستعمله لحلّ المسألة الفلسطينيّة، لا أن نقتدي بصناعة الهولوكوست

أحبّ أن أعود إلى هذا الأمر لاحقاً، ولكنّي أودّ أن أعود إلى كتابكَ الآن. فقد ذكرتَ فيه بسرعة أنّ الولايات المتحدة جنّدتْ مجرمين نازيّين بعد الحرب العالميّة الثانية. أبوسعك تفصيلُ ذلك؟

هناك كتابات كثيرة عن مدى تجنيد الولايات المتحدة في نهاية الحرب الثانية مجرمي حربٍ نازيّين رفيعي المناصب. والهدف من ذلك هو أنّهم كانوا خبراء في مكافحة الشيوعيّة. فمع تكشُّف فصول الحرب الباردة شيئاً فشيئاً احتاجت الولاياتُ المتحدة إلى ذلك النوع من المعرفة «الخبيرة» بالحركة الشيوعيّة. فتمّ تجنيدُ مجرمي حرب، بمن في ذلك أناسٌ أمثال كلاوس باربي Claus Barbie، المسمّى «جزّارَ ليون» الذي حُوكم من جديد في فرنسا منذ عشرة أعوام تقريباً. وكان هناك عددٌ كبيرٌ من النازيّين السابقين الذين تمّ تجنيدُهم في الولايات المتحدة لأهداف مختلفة، ومن ضمنها أهدافٌ «علميّة». ثمّة الكثير المكتوب في هذا الموضوع، مثلاً ما كتبه كريستوفر سيمبسون: **الوحش الأشقر الرائع: المال والقانون والإبادة الجماعيّة في القرن العشرين**؛ وفي هذا الكتاب ـ بالمناسبة ـ تمّ اتّهامُ كورت فالدهايم * والحقّ أنّ فالدهايم لم يُتّهم قطّ بقتل أيّ كان ولا بتعذيبه، بل كان متّهماً بالترجمة لوحدةٍ عسكريّةٍ نازيّة. وأمّا النازيّون الذين كانوا على جدول رواتب المخابرات المركزيّة الأميركيّة فقد كانوا مجرمي حرب من الدرجة الأولى. فلأقتبسْ مقطعاً واحداً فحسب من كتاب سيمپسون. ففي تعليقه على ألان دالَس، الذي كان رئيسَ المخابرات المركزيّة الأميركيّة بعد الحرب الثانية، يكتب ما يلي:

«لقد تدخّل شخصياً لكي يَضْمن أن يُفْلِت من المحاكمة أصحابُ مصارف ألمان كبار وصناعيّون كبار تواطئوا في جريمة الإبادة النازيّة عبر برامج العمل الإجباريّ. وحمى دالَس أيضاً كارل وولف، وهو أعلى موظّف في جهاز الاستخبارات «أسْ أسْ» النازيّ كان قد نجا من الحرب، وواحدٌ من الرُّعاة الأساسيّين لمعسكر الإبادة المعروف باسم 'تربلينكا' وحمى أيضاً عدداً من مساعدي وولف الأعلين الذين كانوا قد اتُّهِمُوا بالمسؤولية عن تهجير اليهود إلى معسكر أوشفيتز، وبالمسؤولية عن المجازر ضدّ محازبين إيطاليّين.»

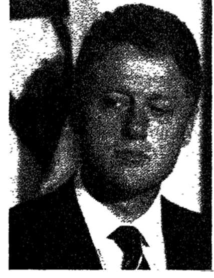
في الفصل الأول من كتابكَ ذكرتَ أنّ الولايات المتحدة قبل حرب ١٩٦٧ كانت معتدلةً نوعاً ما في ما يخصّ الشرق الأوسط، وأنّها آثرت العربَ فترةً من الزمن على حساب الإسرائيليّين؟

الولاياتُ المتحدة لم تكن معتدلةً في أيّ يوم من الأيام. ولكنّها في ذلك الزمن لم تَعتبر إسرائيل نافعةً لها. ولم تكن قد قررتْ بعدُ أن تعلّق معظم آمالها الإستراتيجيّة على إسرائيل.

أذكر أنّني قرأتُ شيئاً في كتابك الأول عن كيفيّة استخدام الولايات المتحدة سياسةَ ليّ الذراع عام ١٩٤٨، وحين منحت الأممُ المتحدة إسرائيلَ شرعيةَ الوجود. فلقد ضغطت الولاياتُ المتحدةُ كثيراً على الدول الأخرى لتصوّت إلى جانب القرار. وعلاوةً على ذلك كان رئيسٌ من رؤساء الولايات المتحدة، وهو روزفلت على ما أظنّ، التقى قبل ذلك الملك سعود عاهلَ المملكة العربيّة السعوديّة، وطلب منه أن يَدْعم إنشاء دولة إسرائيل، ولكنّ الملك سعود عارض إنشاءها. غير أنّ المهم هو أنّ الولايات المتحدة دعمتْ إسرائيل منذ البداية. فلماذا يعطي كتابكَ الانطباعَ بأنّ الولايات المتحدة آثرت العربَ في فترةٍ من الزمن؟

* ـ رئيس جمهورية النمسا بين عامَيْ ١٩٨٦ و ١٩٩٢ وقد دين بالتعامل مع النازيّة زمنَ الحرب العالميّة الثانية. (م)

لم يكن لدى الولايات المتحدة إحساسٌ قاطع بأنّ إسرائيل هي الرصيد الحيويُّ والأوحدُ لقوّتها في الشرق الأوسط. وكان هذا هو إلى حدٍّ كبير إحساسَ البريطانيّين أيضاً. فلقد دَعَمَ البريطانيُّون إنشاءَ الدولة اليهوديّة، ولكنْ راودتْهم الشكوكُ أحياناً. كان ثمّة بالتأكيد انقساماتٌ داخل النخبة البريطانيّة الحاكمة إزاء مسألة إسرائيل، وبعضُ البريطانيّين اعتقدوا أنّ هذه المسألة ستزيد من ابتعاد العرب [عن البريطانيّين]. وقد تكرّرتْ هذه الانقسامات بعد ذلك في النُّخبة الأميركيّة الحاكمة حين صارت الولايات المتحدة قوةً مسيطرة. فمثلاً لم يكن وزيرُ الخارجية مارشال ميّالاً على الإطلاق إلى الدفاع عن إسرائيل ولا إلى تأسيسها. ولم يَدْعم الرئيس ترومان هو الآخر إنشاءَ إسرائيل، وإن اعتَقَدَ أنّ ذلك الدعم سيفيدهما في كسب أصوات الناخبين اليهود. في الفترة الممتدة بين عامَيْ ١٩٤٨ و ١٩٦٧ ستلاحظ الكثيرَ من المشاعر الأميركيّة المتضاربة حيال إسرائيل. فأثناء حُكْم آيزنهاور كانت المعارضة الأميركيّة لإسرائيل ربّما تفوق التأييدَ لها. ومع ذلك كانت هناك صراعاتٌ مختلفة على مياه المنطقة، وقد دَعَمَ آيزنهاور إسرائيلَ، وبلغ الأمرُ ذروتَه في حرب السويس. ثم بدأت الأمور تتغيَّر في أوائل الستينيّات عندما فَقَدت الولاياتُ المتحدة الأملَ في توجيه قوميّة عبد الناصر العربيّة وجهةً «معتدلةً»، وازداد عبد الناصر تحالفاً مع الاتحاد السوفياتي، وبدأ يصبح أكثر استقلالاً. وحين جاء كينيدي ازداد تحالُفُ الولايات المتحدة مع إسرائيل، واشتدّ قوّةً أثناء حكم إدارة جونسون.*



كلينتون حاول أن يقايض «حق العودة» بإعطاء عرفات السيطرة على «الأقصى»

تَذْكر في كتابك أنّ النخبة اليهوديّة الأميركيّة على استعداد للتخلّي عن الجماهير اليهوديّة إذا تعارضتْ مصلحةُ الولايات المتحدة مع مصلحة إسرائيل. وشرحتَ أيضاً أنّ الأمر نفسَه حَدَث في أوروبا أثناء الحرب العالميّة الثانية مع النخبة اليهوديّة الأوروبيّة. أوَتَرى أيَّ سببٍ يَدْفع المصالح الأميركيّةَ في المستقبل إلى أن تتعارض مع المصالح الإسرائيليّة؟

في ما يخصّ قضايا الشرق الأوسط جميعها، أنا يائس تماماً! الكلّ يَعْلم أنّه حتى لو نالَ الفلسطينيُّون دولةً مستقلّةً بموجب قرار الأمم المتحدة رقم ٢٤٢ فستواصل إسرائيل خدمةَ مصالح القوى الغربيّة ولاسيّما الولايات المتحدة. والسبب الرئيسيّ في ذلك هو أنّ إسرائيل كائنٌ غريبٌ مزروعٌ في المنطقة، أسَّستْه الإمبرياليّةُ الأوروبيّة، ومرجعيّتُه الحضاريّةُ هي العالمُ الغربيّ، ونظرتُه الحضاريّةُ إلى محيطه قائمةٌ على الاحتقار، ونظرتُه السياسيّةُ إليه قائمةٌ على إرادة السيطرة، ونظرتُه الاقتصاديّةُ إليه قائمةٌ على الاغتراب عنه وهي الآن قائمةٌ على إرادة الهيمنة عليه. حتى لو نال الفلسطينيُّون دولةً مستقلةً تماماً فستبقى إسرائيل مصدرَ خلافٍ في المنطقة، ولا أظنّ أنّ هذه الدولة ستخفّف كثيراً من حدّة الصراع بين إسرائيل والعالم العربيّ. وأعتقد أنّه لمّا كانت الدولةُ الفلسطينيّةُ ليست إلى حدّ كبير أمراً قابلاً للاستمرار فستكون ألعوبةً بيد الدول العربيّة والقوى الغربيّة. ثمّة شعور بأنّ مصير الفلسطينيّين، حتى لو أسَّسوا دولتَهم، لن يكون في أيديهم هم. أوَسمعتَ [الرئيس] عرفات يستشير أحداً في فلسطين، باستثناء الإمّعات الذين يحيطون به؟ إنّه يذهب إلى القاهرة، ويذهب إلى الأردن، ويذهب إلى السعوديّة، ويذهب إلى واشنطن، ولكنّه لا يتحدّث إلى شعبه!

عن روجيه غارودي

أهناك تعريف دقيق لـ «مُنْكِر الهولوكوست»؟

أعتقد أنّه من العدل أنْ نسمِّي مَنْ ينفي وجودَ غرف الغاز، أو ينفي أن يكون اليهودُ قد أُبيدوا بشكل منهجيّ ومنظّم، مُنْكِراً للهولوكوست. أشْعر أنّ موضوع «مُنْكري الهولوكوست» شبيهٌ بموضوع «جمعية الأرض المسطّحة»! ولكنْ للأسف في العالم العربيّ القصةُ مختلفة: فأناس أمثال غارودي يبدو أنّهم يَحْظَون بحضورٍ وبروزٍ هناك.

وما موقفك من روجيه غارودي؟

غارودي، شخصاً، هو كايلي فيزل من حيث الإثارة الفكريّة. إنّه معتوه، مخبول، بدأ مسيرته الفكريّة ستالينياً معتوهاً، ثم صار متمسّحاً معتوهاً، وهو الآن متأسلمٌ معتوه والخيط المشترك في جميع تجسُّداته هو أنّه معتوه. وفي عالمٍ صحيحِ العقل، لا بدّ أن يكون غارودي في مصحّة!

* ـ حَكَمَ ترومان الولايات المتحدة بين ١٩٤٥ و ١٩٥٢، وتلاه آيزنهاور (١٩٥٢ ـ ١٩٦١)، فكينيدي (١٩٦١ ـ ١٩٦٣)، فجونسون (١٩٦٣ ـ ١٩٦٩) (م)

كيف؟

إنَّه يعتنق أيَّ عقيدةٍ جامدةٍ [دوغما] ذاتِ نفعٍ سياسيّ، فيزوّقها بطريقة غير عاقلة. أن يَنْتقل واحدٌ من الستالينيّة إلى الأصوليّة المسيحيّة ثم إلى الأصوليّة الإسلاميّة، فكيف لك أن تأخذ شخصاً كهذا على مَحْمل الجدّ؟

إنّك تتحدّث عن مسيرته السياسيّة. ولكنْ ماذا عن عمله؟

ليس ثمّة من عمل! إنّه مثل فيزل، و[ايديولوجيا] الهولوكوست عملُه محضُ هراء. ماذا يعرف غارودي عن الهولوكوست؟ لا شيء!

بالعودة إلى راوول هيلبرغ الذي تَستَشهد به كثيراً جداً، سأقْتبس شيئاً قاله عن مُنْكري الهولوكوست: «إذا أراد هؤلاء الناس الكلامَ دعوهم يفعلوا ذلك. فهذا لن يعدو أن يقودَنا، نحن الباحثين، إلى إعادةِ تفحُّصِ ما يُمكن أن نكون قد اعتبرناه من الأمور الواضحة، وذلك شيءٌ مفيدٌ لنا.»

الأرجح أنّني أتفق مع ذلك الرأي.

أينطبق ذلك على غارودي؟

كلا. إنّ هيلبرغ يَقْصد أشخاصاً مثل دايفيد ايرفين Irving الذي أدّى دورَ «محامي الشيطان» فأشخاصٌ مثل إيرفين يطّلعون على الوثائق كلّها، فيبحثون عن الأخطاء والمغالطات وانعدام الاتّساق والتناقضات، وهم في مساعيهم عاقلون تماماً ــ إنْ كان لي أن أستخدم هذه الصفة. إنّهم يقومون بعملهم ويَكْشفون الأخطاء، وهذا مفيدٌ جداً. وأمّا الأستاذ غارودي فلا يقوم بأيّ بحث، ولا يَنْظر إلى الوثائق. إنّه عديم القيمة!

■

غارودي لا يعرف شيئاً عن الهولوكوست: إنّه عديم القيمة!

■

إنّ إيرفين يؤدّي عمله جيداً، ولا شكّ في ذلك، وقد يكون مثيراً للانتباه في رأيي أنّ ايرفين يَعْتبر عمله بأكمله مزحةً. أعتقد أنّه يَعْلم أنّه كانت هناك غرفُ غاز حقاً وأعتقد أنّه يَعْلم أنّ الهولوكوست النازية حدثتْ فعلاً، وأنّ هتلر كان المحرّك الرئيسيّ للهولوكوست، لا كما يَزْعم هيلبرغ من أنّ هتلر لم يكن يعرف شيئاً عن الهولوكوست وأنّ غوبلز هو صاحب الفكرة. أعتقد أنّ ايرفين يَفْعل ذلك كلّه لأنّه من ناحيةٍ يحبّ الدعاية، ولأنّه من ناحية ثانية يحبّ أن يَفْرك أنفَ القائمين على صناعة الهولوكوست. لقد أَرْسل إليّ بطاقةَ معايدةٍ لعيد الميلاد وتمنّى لي الحظَّ في عملي. إنّه يَعْلم تماماً موقفي من هذه الأمور. إنّه يَعْلم أنّ عائلتي أُبيدتْ في غرف الغاز. أظنّ أنّه يُنْكر أموراً يَعْلم أنّها حصلتْ فعلاً، والأسبابُ هي ما سَبَقَ أن ذكرتُه.

أعرف أنّ هناك الكثيرَ من الأمور الشخصيّة هنا. فها نحن نجلس في شقّتك في بروكلين، وأستطيع أن أرى على الجدران صوراً لأفراد عائلتكَ الذين أُبيدوا في الهولوكوست النازيّة. وأن يأتي إليك شخصٌ ليقول لك إنّ الهولوكوست لم تَحْدث قطّ فذلك سيشكّل إهانةً شخصيّةً كبيرة لك، ولاسيّما أنّ جميع أقارب أبيك وأمك أُبيدوا. في العالم العربيّ نال غارودي دعايةً كبيرة، وله معجبون كثر. وحين أقرأ كتابه الأساطير المؤسِّسة للسياسة الإسرائيليّة* أجد أنّه أثار مسائلَ مدهشةً أرغب في أن توضحها أنتَ للجمهور العربيّ. فمثلاً يتحدّث عن رقم الملايين الستة الذين قُتلوا في الهولوكوست، فيقول إنّه في تلك الفترة كان هناك ٤ ملايين في أوشفيتز ومليونان في أماكن أخرى. ويقول إنّ الرقم في أوشفيتز قد عُدّل عدّة مرّات. وقد قرّرت الدراساتُ الألمانيّة والمؤرّخون الألمان أنّه من غير الممكن أن يكون عددُ الأشخاص الموجودين في أوشفيتز وحدها ٤ ملايين. وهكذا عُدّل رقمُ الناس في أوشفيتز ليصير مليوناً واحداً، ولكنْ بقي العددُ الإجماليّ لضحايا الهولوكوست ٦ ملايين. أبمقدورك أن تفسّر السبب؟ وما هو ردّك على تشكيك غارودي في وجود غرف غاز؟

أعتقد أنّ جوابي سهل. وهو أنّني لستُ خبيراً في هذه المسألة، ولا أستطيع أن أُفسّرَ لك كيف تمّ التوصّلُ إلى هذه الأرقام. ومع ذلك أستطيع أن أقول إنّ علينا في هذه المسائل، كما في معظم الموضوعات المحدّدة كالديموغرافيا والديون، أن نَرْجع إلى المطّلعين الذين يَملْكون سجلاً يَشْهد على دقّتهم. وهذا هو أفضل ما أستطيع أن أجيبك به. لقد كتب عددٌ من الباحثين الذين يُعتبرون مَرْجعاً في

* ـ صدر بترجمة عربية عن دار عطيّة، بيروت، ١٩٩٦ وراجعه لمجلّة الآداب عبد الرزّاق عيد في العدد ٥/٦، ١٩٩٨. (م)

هذا الموضوع، وأعتبرهم أنا ثِقاتاً، ولا سببَ يدعوني إلى التشكيك في صدقيّتهم، والأرقامُ التي توصلّوا إليها تَقَعُ ما بين ٥ و ٥،٥ مليون ضحية هذا هو أقصى ما أستطيع قوله. لن أدْخل في التخمينات لأنّني لم أقم بأيّ عمليّات حسابيّة، وأنا متأكّدٌ أنّ الأستاذ غارودي لم يقم بها هو الآخر! وإذا نظرتَ إلى المجلّد الثالث من كتاب هيلبرغ **تدمير اليهود الأوروبيّين** فستجد أنّه وَضَعَ ملحقاً من ٢٠ صفحة يفصّل في كيفيّة حسابِه لهذه الأرقام. هذه الموضوعات معقّدة جداً، وفيها جداولُ كثيرة، وأرقامٌ كثيرة، وتصنيفاتٌ كثيرة. وسيكون ادّعاءً بالغاً من طرفي أن أحاول أن أنْخرط جديّاً في موضوع لا أعرف عنه شيئاً. بصراحة ما عليّ أن أقوله هو أنّني لن أستمع إلى ما سيقوله غارودي فهو لم يَقُمْ بأيّ بحث.

عن الانتفاضة الجديدة

أحبّ أن أتحدّث معك عن الهبّة الجديدة في فلسطين، المعروفة باسم «الانتفاضة ٢»، مع أنّ توماس فريدمان الذي يكتب في نيويورك تايمز قال في البداية إنّ الانتفاضة الجديدة لا تَحْمل معنى الانتفاضة الأولى لأنّها لا تحمل الاسم ذاته. لقد أمضيتَ وقتاً طويلاً في فلسطين أثناء الانتفاضة الأولى، وكان كتابك: صعود فلسطين وأفولها عن هذه الانتفاضة.* فكيف تقارن بين الانتفاضتَيْن؟



ما يحدث الآن في فلسطين ليس انتفاضةً بل إحباط شعبيّ يستخدمه عرفات لخدمة ديبلوماسيّته

كملاحظة أولية أقول إنّني لستُ متأكّداً إنْ كنتُ سأسمّي ما يَحْدث الآن انتفاضة! فليس واضحاً أبداً إلى أيّ مدى تتمّ إدارةُ الحلقة الراهنة من المقاومة والتحكُّمُ بها من «فَوْق.» لستُ مقتنعاً إلى الآن بأنّه لو شاء عرفات أن يُوقفها فلن يستطيع ذلك. وتحدثتُ أيضاً إلى عدد كبير من الأشخاص. هناك الذين يشاركونني شُكوكي. أعتقد أنّه [عرفات] قادرٌ [على وقفها] إنّه يواصل التحكُّم بمسار المقاومة. وهذا لا يعني أنّها لم تأتِ من «الأسفل»؛ فهي قد جاءت من القاعدة حقاً ولكنّني لستُ مقتنعاً بأنّها خرجتْ عن السيطرة. لستُ مقتنعاً بأنّ عرفات لو شاء أن يَسْحقها فلن تكون لديه القوّةُ على ذلك.

ثم إنّ شيئاً من السمات التي ميّزت الانتفاضةَ الأولى لم يَعُدْ إنتاجُه في الثانية. صحيح أنّ الإعلام ركّزَ على رمي الحجارة في الانتفاضة الأولى، ولكنّ حقيقةَ الانتفاضة الأولى لم تكن كذلك. الانتفاضة الأولى كانت عبارةً عن مختلف أنواع المنظّمات واللجان الشعبيّة، وعن إعطاء القوّة للناس العاديّين، وعن إشراكِ هؤلاء الناس في المقاومة. لقد اتّخذتْ تلك الانتفاضةُ أشكالاً عديدة: فكان ثمّة لجانٌ شعبيّة للتعليم، بل لجانٌ شعبيّةٌ لكلّ نشاط. ولكنّ الأمر لم يعد كذلك الآن. فليس ثمّة مشاركة جماهيريّة اليوم، بل أسمّي ما يحدث الآن تفرُّجاً جماهيرياً mass spectatorship. لم يَعُد الناسُ من كلّ الأعمار واقفين أمام الحواجز كما كانوا يفعلون في الانتفاضة الأولى. ولأتحدّثْ عن الشخصيّتَيْن الرئيسيّتَيْن في كتابي الأول: موسى وسميرة. فسميرة لا تشارك البتّةَ [في المقاومة الجديدة] ولا يُشاركُ أيُّ فردٍ من أفراد عائلتها أيضاً. وموسى يَعْمل لـ «بتسالم» [وهي منظمة حقوقيّة إسرائيليّة] باحثاً ميدانياً، فيذهب ويَكْشف ما إذا كان الجنودُ عند أيّ اصطدام يَفْتحون النارَ قبل أن يتعرّضوا للخطر، وهكذا. إنّه هو الآخر لا يُشارك؛ إنّه متفرّج. وأولاد موسى وسميرة، وهم الآن في سن المراهقة، لا يشاركون هم أيضاً. إنّ ما يحدث الآن ليس هبة شعبيّة. ليست شعبيّةً بمعنى انخراط الجميع في لجان معيّنة. في الانتفاضة الأولى كان الجميع منخرطاً في مقاطعة البضائع الإسرائيليّة. كان موسى قد أنشأ مزرعةَ دجاج في فناء بيته. وكان الجميعُ يَعْلمون أنّ عليهم أن يشتروا الحليبَ من أريحا [ليشجّعوا الصناعةَ الوطنيّة لا الإسرائيليّة]. كان الجميعُ منخرطين بشكلٍ ما، وبطريقةٍ ما. كانت سميرة تُعلِّم أطفال الحيّ في منزلها، لأنّ المدارس كانت مُغْلقة. لقد كان رميُ الحجارة هو المظهرَ السطحيُّ للانتفاضة؛ كان رُعبَ الانتفاضة. اليوم ليس ثمّة قيادة مدنيّة سريّة أو علنيّة. الإعلام يتحدّث عن أشخاص مثل مروان البرغوثي، وهو أمين سر حركة «فتح» في الضفّة، حين يتحدّث عن معارضين [أفراد] لا عن منظمّات شعبيّة. بصراحة، لا أجد تشابها كبيراً بين ما يحدث الآن والانتفاضةِ الأولى. إنّ ما يجري الآن يُشْبه إحباطاً شعبياً popular frustration، وهو الذي يقف وراء تكتيكات عرفات المعتادة من فتح «الحنفيّة»، ثم إغلاقِها لمزيدٍ من الضغط على الإسرائيليّين والأميركيّين. لقد كانت السمةُ الأساسيّةُ للانتفاضة [الأولى] هي وضعَ الناس مستقبلَهم في أيديهم، وإحساسَهم، بل وتعبيرَهم الفعليُّ، عن أنّ مصيرهم هو في أيديهم. على المرء أن يتذكّر أنّ الانتفاضة الأولى بدأتْ في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٧، في أعقاب القمّة العربيّة التي تجاهلت الفلسطينيّين. لقد

١ ـ صدر بالعربيّة عن دار كنعان، دمشق، عام ٢٠٠٠، بترجمة أيمن حنا حداد (م)

حدثتْ حين شعروا أنّهم لن يلْقوا أيّ دعم من العالم العربيّ، ولا أيّ دعم من الولايات المتحدة بالتأكيد وبزغت الانتفاضةُ الأولى من شعور الفلسطينيّين بأنّهم إما أن يستطيعوا أن يقوموا بها وإمّا أن لا يحدث شيءٌ على الإطلاق. أما الآن فإنّ هذه الانتفاضة الثانية، أو ما شئنا أن نسمّيَها، مختلفةٌ كليّاً لأنّ الإحباط الشعبيّ يَعْمل هنا بمثابة محرّكٍ بخاريٍّ لـ «ديبلوماسيّة» عرفات. ليس لما يجري الآن ديناميةٌ داخليّةٌ كما كان عليه وضعُ الانتفاضة الأولى. الكلُّ يُجْمع على أنّ الأولى شهدتْ توقفَ الفلسطينيّين عن المراهنة على الجميع، وعلى أنّهم حاولوا أن يأخذوا الأمرَ على عاتقهم. وأما الآن فإنّ ما يجري مختلفٌ تماماً، لأنّ أساسه، ولبّه، وتوجّهاته، كلّها تقودها «ديبلوماسيّةُ» عرفات. والواقع، ولأكنْ صريحاً، كان هذا تماماً هو ما أَخْرَجَ الانتفاضةَ الأولى عن مسارها، أيْ حين بدأ عرفات يستخدمها من أجل ما يسمّى «ديبلوماسيّة» ، ذلك هو ما حولّها إلى ما هي عليه الآن من كارثة. أَوَيؤْمن الناسُ هناك بأنّهم يتحكّمون بقَدَرهم كما كان شعورُهم في الانتفاضة الأولى؟ كلا. أَوَيؤْمنون بأنّ قيادتهم تستطيع أن تأتيهم بدولة مستقلّة؟ في رأيي، كلا. إنّ كثيراً ممّا يجري مبعثُه الإحباطُ. وإنْ كان ثمّة فكرٌ واعٍ أو عقلانيّ يَدْفع وراء ما يجري فهو أنّ ما نفعله، نحن الفلسطينيّين، الآن قد يَنْتزع من الإسرائيليّين «تنازلاتٍ» أكثر. ولكنّه دائماً يأتي في سياق انتزاع التنازلات عبر الديبلوماسيّة، وهذا هو أسلوبٌ عرفاتيٌّ. قد أكون مخطئاً لأنّني لم أزر فلسطين مؤخّراً. ولكنّني لم أسمع أيَّ نقاشٍ عن اللجان الشعبيّة، بل لم أسمع أيَّ نقاش عن وجود زعمٍ بالمشاركة الشعبيّة!

إنّ مَرْكز نشاط هذه الانتفاضة هو خلايا المقاومة المسلّحة، وهذا هو في الأساس عملُ المنظمات المسلّحة المختلفة في الضفّة الغربيّة. وذلك هو كلُّ ما في الأمر.

■ **لماذا يُتّهم الفلسطينيون بالتطرُّف مع أنّهم يستندون إلى قرارات الأمم المتحدة وحدها؟** ■

الانتفاضة والإعلام الأميركيّ

أترى أيَّ اختلافٍ في التغطية الإعلاميّة في الولايات المتحدة ما بين الانتفاضة الأولى والانتفاضة الثانية، إنْ صحّتْ تسميةُ ما يجري مؤخّراً بذلك؟

إنّ الولايات المتحدة في ما يخصّ قضايا الشرق الأوسط هي ما كان يَحْلم ستالين به! فالامتثال الإعلاميّ [لرأي الإدارة الأميركيّة] هو حوالى ١٠٠٪ أثناء الانتفاضة الأولى، وتحديداً في سنتها الأولى أو ما قارب ذلك، كانت التغطية الإعلاميّةُ الأميركيّة هي الكارثةَ الإعلاميّةَ الأسوأ على إسرائيل منذ اجتياحها للبنان عامَ ١٩٨٢. بالطبع الكوارث نسبيّةٌ. فقد اعتبرتْها إسرائيل كارثةً لأنّ حوالى ٢٪ من الحقيقة تسرّب إلى الإعلام؛ وهذا في حدّ ذاته كارثة لأنّ أيّ تسرُّب للحقيقة تَعُدّه إسرائيل مؤامرةً عالميّةً ضدّها. في الانتفاضة الثانية لم يتسرّب أيضاً أكثر من ٢ ـ ٣٪ من الحقيقة، ولكنّ ذلك أيضاً كان كافياً لبثّ الذعر في إسرائيل.

لاحظتُ في تغطية نيويورك تايمز للانتفاضة الجديدة نوعاً من التفاوت. أنا أعلم أنّ لهذه الجريدة خطةً [أجندةً] في الولايات المتحدة، في ما يختصّ بالسياسة الخارجيّة. وهكذا تجد افتتاحيةً تَدْعم إسرائيل وتهاجم عرفات وتنتقد الفلسطينيّين بحجّة استخدامهم أطفالَهم «دروعاً بشريّة»، ثمّ تجد في اليوم التالي مَنْ يكتب عن ضرورة تقسيم القدس أو يبشّر بحلول أكثرَ عقلانيةً. ومنذ حوالى الشهر نشرَتْ نيويورك تايمز ماغازين مقالةً من ٦ صفحات عن أطفال الانتفاضة، وكان مذهلاً شدّةُ إنصاف هذه المقالة. كيف تفسِّر هذا التفاوت؟

في لحظاتٍ كهذه يَصْعب أن تَضبط وسائلَ الإعلام مئةً في المئة. أولاً على جريدة مثل نيويورك تايمز، لكيْ لا تبدو دعائيةً تماماً ـ وهي الجريدة المنتشرة على الصعيد الأميركيّ بأكمله وعلى الصعيد العالميّ أيضاً ـ أنْ تَأْخذ في عين الاعتبار تعليقاتِ الخارج وتهكّمَه، ولذا كان لا بدّ من أن يتسرّب بصيصُ حقيقةٍ إليها. وأمّا في السياق الأعمّ، فلو أخذتَ كتّاب أعمدةٍ دائمين في هذه الجريدة، فستجد أنّ توماس فريدمان دعائيٌّ لإسرائيل، ووِيليام سافاير دعائيٌّ لإسرائيل، وأنتوني لويس دعائيٌّ لإسرائيل ولكنّه أكثرُ اعتدالاً. وحين تقارن تغطيةَ هذا الحدث بما فعلَتْهُ الصحافةُ البريطانيّةُ فستلاحظ شدّةَ تطرُّف صحافيّي الولايات المتحدة في تبريراتهم لما جرى. كنتُ أُلقي نظراتٍ عجلى على الصحف فوجدتُ مقالةً عنوانُها «ساعةُ الشرق الأوسط تدقّ، وربّما لم يسمعْها البعض.» وسأقرأ لك مقطعاً منها جعلني أتوقف عن

إكمالها: «يسعى الأميركيُّون في الحدّ الأدنى إلى دفع أزمة العنف إلى الاستقرار، ويقول المسؤولون الأميركيُّون إنّهم رأوا بعضَ العلامات الإيجابيّة على الأرض هذا الأسبوع. [ولكنْ] لم ينتهِ العنف. فقد كان هناك إطلاقُ نار من مسلّحين فلسطينيِّين الخميسَ ليلاً، واليوم قتلت القواتُ الإسرائيليّة فلسطينيّاً.» وتتابع المقالة فتقول إنّ اشتباكاً حصل قرب رام الله، فجُرح ١٢ فلسطينيّاً بالرصاص المطاطيّ. اللافت أنّ على الحادث أن يبدأ دائماً بـ «إطلاق نار من مسلّحين فلسطينيِّين.» فلِمَ نُكر هذا الأمر؟ [ليلَ الخميس] لم يُقْتَل أحدٌ، ولم يُجْرَحْ أحدٌ، ويُفترض أن يكون الإسرائيليُّون قد أطْلقوا النارَ هم أيضاً، ومع ذلك فإنّ على الفلسطينيِّين أن يكونوا هم دائماً المبادرين إلى إشعال العنف!

كنتُ أستمع إلى أخبار الراديو اليوم، فعلّق مراسلٌ على المفاوضات بالقول إنّ عرفات فشل في إحداث اختراق فيها. وهذا مثالٌ آخر على اللّوم الذي يُلقَى على الفلسطينيِّين [عرفات].

ولكنْ حتى لو وافق عرفات! هاكِ مقطعاً آخر من المقالة نفسها يقول: «الفلسطينيُّون، الذين استندوا في مطالبهم إلى تأويل متطرّفٍ maximalist لقراراتٍ عدّةٍ صادرةٍ عن الأمم المتحدة، اعتقدوا أنّ المستر كلينتون يحاول أن يُحِلَّ خطّةَ عمله مكانَ القرارات الدوليّة» (وهو ما كان يحاوله كلينتون حقّاً). لماذا استخدامُ كلمة «متطرّف» في وصف موقف الفلسطينيِّين؟ إنّهم يستندون في تأويلهم إلى قرارات الأمم المتحدة. ومع هذا فإنّ مجرّد استخدام عبارات قرارٍ للأمم المتحدة يُصبح أمراً متطرّفاً جداً!


إسرائيل لا تعترف أصلاً بمسؤوليتها عمّا جرى عام ٤٨

أثناء تداولات الأمم المتحدة التي قادت إلى قصف العراق في ١٧ كانون الثاني (يناير) ١٩٩١ طالبت الولاياتُ المتحدة بانسحاب العراق لا من كامل الأراضي الكويتيّة فحسب بل من جزيرتَيْن معزولتَيْن أيضاً. وكانت هاتان الجزيرتان تعطيان الرئيس صدام حسين مَنْفذاً على المحيط الهنديّ وجرى بعضُ الحديث عن السماح له بالاحتفاظ بهما. فهل اتُّهم أحدٌ الولايات المتحدة باستخدام تأويلٍ متطرّفٍ لقرارات الأمم المتحدة؟ لقد كان ذلك تأويلاً متطرّفاً حقّاً. ومع ذلك فإنّ التطرُّف [في الحالة الفلسطينيّة] يصبح ـ بطريقةٍ ما ـ هو الالتزامَ بمتطلّبات قرارات الأمم المتحدة! إنّ التغطية الإعلاميّة بأكملها هي على النحو التالي: الفلسطينيُّون يبادرون إلى العنف، الفلسطينيُّون متطلّبون، الفلسطينيُّون متطرّفون، الفلسطينيُّون يَدْفعون المفاوضات إلى الانهيار. ولكنْ، من حين إلى آخر، يتسرَّب إلى الإعلام بصيصٌ من الحقيقة.

الإعلام يَزْعم أنّ الفلسطينيِّين عُرِض عليهم ٩٥٪ من الأرض. وقد أشرتَ ذاتَ مرةٍ إلى أنّ هذا الرقم لا يمكن أن يكون صحيحاً لأنّ الإسرائيليِّين ضمّوا حتى الآن ٢٥٪ من الضفّة الغربيّة إلى إسرائيل مع قدس موسّعة. أبإمكانك أن تفصِّل الحديث في هذا الأمر؟

ما نَعْلمه هو أنّ معاهدة أوسلو دَعَتْ إلى مفاوضاتٍ للحلّ النهائيّ يعالِجُ خمسَ مسائل، ويتوقّف حلُّ الصراع الإسرائيليّ ـ الفلسطينيّ عليها. فَلْنَر ماذا تحقّق.

المسألةُ الأولى: المياه، وهي المسألة الأهمّ في رأيي. النتيجة التي تحقّقتْ في هذا المجال صفر، في جميع الخطط: خطة كلينتون، والجواب الإسرائيليّ، والجواب الفلسطينيّ.

المسألة الثانية: اللاجئون. إسرائيل في هذه المسألة لا تعترف أصلاً بمسؤوليّتها عمّا جرى عام ٤٨. كلُّ ما هي مستعدّةٌ للقيام به هو الاعتراف بأنّ مصير الفلسطينيِّين بعد ١٩٤٨ كان حزيناً وهذا شبيه بموقف كلينتون [إزاء الكوريِّين الجنوبيِّين]. وسيُرسلُ الإسرائيليُّون بطاقةَ تعزيةٍ كبيرة إلى الفلسطينيِّين. إذن النتيجة في مسألة اللاجئين: صفر، للفلسطينيِّين.

المسألة الثالثة: المستوطَنات والمستوطِنون. هناك أرقام مختلفةٌ طُرِحتْ هنا وهناك في هذا الصدد. وأحد الأرقام التي رأيتُها، وهو رقم متطرّف، يَذْكر أنّ على ٤٠ ألف مستوطِنٍ أن يعودوا إلى إسرائيل [خط ٤٨]. ولكنّ هناك ٣٣٠ ألف مستوطن يتوزّعون بين ١٣٠ ألفاً في القدس الموسَّعة و٢٠٠ ألف في الضفّة الغربيّة من دون القدس الموسّعة. إذن في هذه المسألة نال الفلسطينيُّون حوالى ١٠٪ من مطالبهم.

المسألة الرابعة: القدس. سينال الفلسطينيُّون بعضَ الأحياء التي لا يريدها الإسرائيليُّون لأنّهم لا يريدون أن يَجْمعوا قُمامةَ العرب ولا يريدون أن يَدْفعوا أيّ قرشٍ للمدارس العربيّة. ولهذا سيحصل الفلسطينيُّون على أحياء عربيّة مطوّقة تماماً بأحياء يهوديّة. سينالون جُزُراً صغيرةً في القدس الموسّعة. وسيحصلون أيضاً على الطابق الثاني من المسجد الأقصى.. بل لن يحصلوا على هذا الطابق أيضاً لأنّهم سوف يُعطَوْن السيطرة على القدس لا السيادة عليها!

المسألة الخامسة والأخيرة. الحدود. وهذه ستبقى مسألةً غامضة. والواضح منها هو ما يلي: سيحتفظ الإسرائيليُّون بوجودٍ عسكريٍّ ما في وادي الأردن، وسيحتفظون بالمجمّع الاستيطانيّ الممتدّ من أريحا إلى القدس (معال أدونيم). وسيَصِلون بين المجمّعات الاستيطانيّة والطُّرق. وهم يريدون أن يحتفظوا بكَرْيات عَرَبة خارج الخليل، ليؤجِّروها بعقدٍ طويل الأجل. وحين تبدأ بجمع وطرح التدابير الأمنيّة وبقيةِ الأمور سيحصلون ــ بتعبيرٍ يحبّ كلينتون أن يصف به ــ على ١٠٠٠ وسيلة خلاّقة لحلّ المشكلة.» سيوقّع الفلسطينيُّون عقدَ إيجارٍ هنا، ويستأجرون أكراً هناك، ويأخذون رقعةً رمليةً في صحراء النقب هنالك مقابل أرض في الضفّة الغربيّة. ولكنّ الخلاصة العامة هي أنّنا مازلنا إزاء خطة الون نفسها، وإنْ كانوا سيسمُّون الطرقَ أسماءً جديدةً مختلفة. روبرت فيسك [الصحفيّ الإنكليزيّ] أجرى عملية حسابيّة فوجد أنّ الفلسطينيّين سيحصلون على حوالى ٦٥٪ من الضفّة الغربيّة، وهذه هي أساساً ما كانوا سيحصلون عليه بموجب خطة آلون. إنّه «كسب»، لا معنى له. فهم محاطون بالإسرائيليّين الذين يقرِّرون كلَّ مسائل الأمن. فالإسرائيليُّون سيسيطرون على المجال الجويّ الفلسطينيّ وعلى الحدود، وإلى ما هنالك.

وهكذا سيكون ما كسبه الفلسطينيُّون ١٠٪ من مطالبهم بخصوص المستوطنات. ولا أدري ماذا تريد أن تسمّي «مكاسب» القدس، ولا الـ ٦٠٪ من أرض الضفّة وهي نسبةٌ أعتبرها صفراً بالمئة لأنّ الفلسطينيّين في الواقع لن يملكوا السيطرة عليها. ومع ذلك كيف تَحَوّل هذا كلُّه لدى كاتب عمود الشؤون الخارجيّة في **نيويورك تايمز**؟ لقد كتب: «سيحصل الفلسطينيُّون على ٩٥٪ ممّا يريدونه!»

سيحصل الفلسطينيون على ٦٠٪ من الضفة، وهي صفر في المئة لأن لا سيطرة لهم عليها

الصحفيّة الإسرائيليّة أميرة هاس علّقتْ على النِّسَب بالقول انّ لا معنى لها. فحين تتحدّث عن ٥٪ من الأرض عليك أن تضعها في السياق الصحيح. نهر الميسيسيبي مثلاً يشكّل ٢٪ من الولايات المتحدة، ولكنّكَ إذا نزعتَ هذه الـ ٢٪ من مساحة الأرض فستغيِّر وجهَ الولايات المتحدة بأكملها جغرافياً وتاريخياً وغيرَ ذلك. إنّ المستوطنات في الضفّة الغربيّة تقعُ في أخصب الأراضي الفلسطينيّة!

سهلٌ جداً أن تَرْسم خريطةً لموقع المستوطنات. الإسرائيليُّون ليسوا حمقى. إنّهم لا يفعلون شيئاً لنزوةٍ أو مصادفة. من السهل معرفةُ موقع المستوطنات: إنّها حيث يكون الماء. فهم يبنون المستوطنات فوق الماء، وحين يقولون إنّهم يريدون ٤٠٪ من الأرض فذلك ليس لأنّها أرض الله. لقد قاموا بحسابات شديدةِ الدقّة من أجل تحديدِ ما يحتاجون إليه لفرض سيطرتهم. وما يحتاجون إليه هو المواردُ المائيّة، وفصلُ الفلسطينيّين ديموغرافياً بعضِهم عن بعضٍ كي لا يندمجوا ويتّحدوا.

اللافتُ للانتباه أنّ «ماكينة» ياسر عرفات، أي الصحفيّين من حوله، لا يَذْكرون أنّ مسألة الـ ٩٥٪ من الأرض كذبة.

لقد أعطوهم [الإسرائيليُّون] خرائط. والخرائطُ واضحةٌ تماماً.

الجريمة... والعقاب

هناك أمر أجده لافتاً. فقد ذكرتَ في كتابك أنّه خلال الاستعمار البلجيكيّ للكونغو بين عامَيْ ١٨٩١ و١٩١١ قُتِلَ ما بين ١٠ إلى ١٥ مليون كونغوليّ، وذكرتَ أنّ أحداً في الولايات المتحدة لا يَعْرف هذا باستثناء الباحثين الأكاديميّين. وحين تتأمّل القوتَيْن الاستعماريّتَيْن البريطانيّة والفرنسيّة تكتشف أنّهما قَتَلَتا ما قَتَلَتْه أيُّ أمّةٍ أخرى. أشْعر أنّ هتلر قد أُفرِد [من بين سائر المجرمين] لسببٍ أو لآخر. ولا أعتقد أنّ تشرشل أفضلُ من هتلر، من حيث الجرائم التي اقترفها. فما رأيك في هذا؟

أولاً هناك مسألة كيف يُجري المرءُ الحسابات: هل يَحْسب عددَ الأشخاص الذين قُتلوا بالرصاص وبالسلاح عامةً، أم يَحْسب مَنْ مات **بالسياسات** التي سَبَّبَتْ موتاً ومآسيَ رهيبة؟ إنّ هذه الحسابات خياراتٌ إيديولوجيّة يتّخذها المرء. فحين نَبْحث في ما فعله الخمير الحمر في كمبوديا لا نَحْسب عددَ القتلى فقط، بل نَحْسب أولئك الذين ماتوا بسبب السياسات الاقتصاديّة التي اتّبعها الخميرُ الحمر. أو حين نَحْسب وحشيةَ ماوتسي تونغ نقوم بعدّ الملايين الذين قَضَوْا أثناء المجاعة التي أعقبت «القفزةَ العظيمةَ إلى الأمام» بين عامَيْ ١٩٥٨ و ١٩٦١، إذ يبدو أنّ عشرات الملايين ماتوا، ونحن نُدْرجهم ضمن ضحايا ماو لأنّ سياساته

الاقتصاديّة هي اللّومة في ذلك. ومع ذلك فإنّ الملايين الذين يموتون كلّ عام في الهند بسبب ما يُسمّى «رأسماليّة السوق الحرّ» لا يُعَدّون من ضحايا الدولة الهنديّة أو الصندوق المالي الدوليّ أو البنك الدوليّ التي تَفْرض هذه السياسات. أعداؤ «نا» وحدهم هم الذين يُحمَّلون مسؤوليّةَ الموتى نتيجةً للسياسات الاقتصاديّة!

وإذا استخدمتَ المعيارَ نفسَه فإنّ عدد الأشخاص الذين قَضَوا نتيجةً لسياسات الولايات المتحدة لا يُحصى. إذا نظرتَ إلى متوسّط العمر المتوقَّع في روسيا ستجد أنّه انحدر من ٧٠ سنة وما فوق ذلك بقليل إلى ٥٨ سنة؛ لقد شُطِبَ ١٢ عاماً بسبب فَرْض رأسمالية السوق الحرّة على روسيا، ومن طرف الولايات المتحدة بالدرجة الأولى. أَوَيحمّل أحدٌ الولاياتِ المتحدةَ مسؤوليةَ هؤلاء الناس الذين ماتوا قبل أوانهم؟!

إنّ النقطة الأولى التي أركّز عليها هنا هي أنّ هناك معاييرَ مختلفةً تُستخدَم لحساب اللّوميّة الأخلاقيّة معاييرَ لأعدائـ «نا». وأخرى لنا. في حال هتلر ثمّة نقطة ثانية، وهي أنّ الإبادة تمّت ضدّ شعبٍ أوروبيّ؛ ولهذا رنينٌ أخلاقيٌّ مختلفٌ لدى الغربيّين. فأنتَ، ببساطة، لا تستطيع أن تقارنَ حياةَ شخصٍ من العالم الثالث بحياة أوروبيّ. وفي حال اليهود كان هناك عنصر إيديولوجيّ زائد؛ وذلك أنّ ما جَعَلَ الجريمةَ في تلك الشناعة هو أنّها اقتُرفتْ في حقّ شعب «متحضّر». وهناك أيضاً الفائدة الإيديولوجيّة من تسمية هتلر تجسيداً للشرّ كلّه، وهي أنّك إذا حاربتَ هتلر فستكون في صفّ الملائكة. من المهمّ أن نتذكّر أنّ تشرشل، إلى عام ١٩٣٨، كان مايزال يَمْدح هتلر (وهذا موثّق)، ولم يصبح هتلر شريراً إلاّ حين بدأ يهدّد الإمبراطوريةَ البريطانيّة.

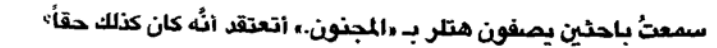


النازيّة ليست انحرافاً مصدره رجل واحد، وهتلر ليس بدعاً

أتعتقد أنّ تشرشل والإمبراطوريّة البريطانيّة كانا مسؤولَيْن عن قتل عدد مماثل من الناس؟

من المستحيل أن نُجري تلك العمليات الحسابيّة. لقد صدر كتابٌ منذ فترة قصيرة لمايك دايڤيس، عنوانه **الهولوكوستات في الزمن الڤيكتوري المتأخّر**، ويصف الكوارث الطبيعيّة المختلفة التي ضربت الهندَ وإفريقيا وأميركا الجنوبيّة، فيسمّيها «ظاهرةَ النينو» El Niño Phenomenon. وتغطّي هذه الظاهرةُ الدوريّةُ مساحةً واسعةً. وتحدّث المؤلّف عمّا جرى في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فتلك الحوادثُ الطبيعيّة التي مات فيها الملايينُ كان سببها أنّ البريطانيّين شاءوا ألاّ يخفّفوا المجاعة، وشاءوا ألاّ يقدّموا الإغاثةَ للمحتاجين. لقد آثروا أن يَسْتخدموا المجاعةَ، حين كانت الدولُ ضعيفةً، من أجل احتلال المزيد من الأراضي. فهل نحمّل البريطانيّين المسؤوليّةَ عن حالات الموت المختلفة التي حدثتْ نتيجةً للمجاعة حين قرّروا ألاّ يقدّموا أيّ إغاثةٍ بل أن يتركوا الناسَ يموتون؟ لقد كانت تلك مجاعاتٍ راعبةً، وإنْ قرأتَ كتاب دايڤيس فسيُظهر لك أنّ الأهل كانوا يأكلون أولادهم! لقد اختار البريطانيّون ألاّ يفعلوا شيئاً، رغم أنّهم كانوا يحوزون مواردَ هائلةً تمكّنهم من أن يفعلوا شيئاً. أَعليْهم أن يتحمّلوا مسؤوليةَ أولئك الموتى؟ إذن، ماذا ترانا نقول عن أنفسنا [نحن الأميركيّين] ذوي الموارد الهائلة، حين يموت ـ بحسب تقريرٍ لمنظمة اليونيسف ـ حوالى ٣٠ مليون طفل كلَّ عام بسبب السياسات الاقتصاديّة التي فرضها البنكُ الدوليّ الذي تهيمن عليه الولاياتُ المتحدة، وفرضها الصندوقُ الماليُّ الدوليُّ الذي تهيمن عليه الولاياتُ المتحدة أيضاً؟ أو خذْ حالة نيكاراغوا التي قطعتْ خطوات واسعة في التخفيف من معدّلات موت الأطفال ومن الجوع وإلى ما هنالك؛ ولكنّ الولايات المتحدة فرضتْ سياساتٍ أدّت فيما بعد إلى إعادة معدّلات موت الأطفال القديمة، أي المعدّلات التي كانت سائدةً قبل قدوم الجبهة الساندينيّة إلى الحكم. والأمر نفسه حدث في هاييتي. فمن المسؤول؟ إنّك حين تبدأ باستخدام هذا النوع من المعايير تجد أنّ هتلر ليس بِدْعاً، ولا قيمة له [بالمقارنة مع المجرمين الآخرين]!

سمعتُ باحثين يصفون هتلر بـ «المجنون.» أتعتقد أنّه كان كذلك حقاً؟



أولاً، ليس هناك مَنْ يماري في أنّه لم يكن إنساناً سويّاً. في نهاية الحرب لم يكن سويّاً حين علم أنّه بدأ يَخْسر هذه الحرب، فتصرّف بطريقةٍ يتّبعها كثيرٌ من القادة حين يُوشِكُون على الخسارة. في رأيي أنّ السؤال قد طُرح بشكل خاطئ، وذلك لسببين. **أولاً** لأنّه يوحي بأنّ الظاهرة النازيّة كانت نوعاً من الانحراف النفسيّ، أو الزيْغ عن الأعراف، أو المرض السياسيّ؛ وهذا ليس صحيحاً في اعتقادي. **وثانياً** لأنّه يوحي بأنّ الأشخاص العاقلين يتصرّفون بطريقةٍ أكثر إنسانيّة، ولا أظنّ أنّ هذا صحيحٌ جداً هو الآخر. فالتاريخ مليء بالسفّاحين العاقلين جداً والصارمي الإدارة. إنّ الأمر لا يتطلّب عقلاً مجنوناً لكيْ تحصل جريمةٌ جماعيّةٌ على مستوى واسع. فالأشخاص الذين يتمتّعون بالصحّة العقليّة الكاملة أكثرُ قدرةً على ارتكاب جرائم واسعة!

أيَخدم وصفُ هتلر بـ «المجنون» أيَّ هدف إيديولوجي؟

نعم. أعتقد أنّ ثمة هدفاً إيديولوجياً لذلك. إنّ جعل هتلر تجسيداً للشرّ في تاريخ العالم سيَخلق مشكلةً حقيقيّةً لأنّ ألمانيا ـ في النهاية ـ موجودةٌ في قلب أوروبا، ويُفترض أن تكون أوروبا تجسيداً لكلّ ما هو متحضِّر وثقافيّ ومرهَف في التاريخ الإنسانيّ، بل يُفترض أن تكون ذروةَ ذلك كلّه. المشكلة هي كيف توفّق بين الأمريْن ففي قلب الحضارة الغربيّة، في قلب الحضارة اليهوديّة ـ المسيحيّة، في قلب الثقافة الأوروبيّة التي هي «الثقافةُ كلُّها»، يَبْزغ تجسيدٌ للشرّ شيطانيٌّ إبليسيٌّ. إنّ هذا يلطّخ اسمَ أوروبا والحضارة الأوروبيّة. والوسيلة لحلّ هذه المعضلة إيديولوجياً تكون بتحويل الظاهرة النازية إلى انحرافٍ أو التواءٍ أو زيْغٍ مَرَضيّ مصدرُه رجلٌ واحد في الأساس. أحياناً يقولون إنّ تلك الظاهرة تَنْبع من الألمان أو من ألمانيا، محاولين أن يَفْصلوا بطريقةٍ ما الظاهرةَ النازيةَ عن الحضارة الغربيّة. وهذه هي «الخدعة» الإيديولوجيّة الرئيسة ـ إنْ كان لي أن أستخدم كلمة «خدعة» ـ التي يستخدمونها لأنّهم لا يريدون أن يَرَوْا إلى أيّ حدٍّ نَمَتِ النازيةُ من قلبِ سماتِ ما يسمّى «الحضارةَ الغربيّة».

أذكر أنّني قرأتُ شيئاً لتشومسكي يَذْكر فيه أنّ الغرب عامَلَ ألمانيا أثناء الحرب العالميّة الثانية وبَعْدها بمنزلة الأخ الذي ضَلَّ الطريقَ. ولكنّ الغرب في الوقت نفسه وَصَفَ اليابانيِّين بالحشرات التي تستحقّ أن تُسْحَقَ.

في حال اليابانيّين، الغرب يرى أنّهم كلّهم أشرارٌ بشكل مطّرد. وأمّا في حال الألمان فقد تمّ التمييزُ على الدوام بين النازيِّين والألمان الأخيار!

> أعتقد أنّ هناك فرقاً كبيراً جداً بين أن يكرِه الإسرائيليون العربَ، وأن يكره العربُ الإسرائيليِّين

معاداة السامية

مصطلح «معاداة الساميّة»، ألهُ تعريف محدَّد؟

لا أعتقد أنّ بمقدورك أن تأتي بتعريف محدَّد لأيّ من هذه المصطلحات. ومن العدل أن أقول: إنّني لا أعرف. لا أريد أن أجيب عن هذا السؤال لأنّه ليس سؤالاً بسيطاً والسؤال يغدو أكثر تعقيداً حين تَكْره شخصاً أو مجموعةً من الأشخاص بسبب تجربة سلبيّة مطّردة. أيُعرَّف هذا بالتعصُّب الأعمى bigotry، أم بالعنصريّة، أم بمعاداة الساميّة؟ لنَقُلْ إنّ أهلي يكرهون الألمان، كلَّ الألمان، وإنّ البيض في جنوبيّ البلاد كرهوا كلَّ السود. أفيكون الطرفان [أهلي والبيض] متعصِّبين بالطريقة نفسها؟ أتقول إنّ الطرفين عنصريان بالطريقة نفسها؟ أن تَكْره مجموعةً بوصفها مجموعةً لا يجعلك في حدّ ذاته عنصرياً. أعتقد أنّ هناك فرقاً كبيراً جداً بين أن يَكْره الإسرائيليُّون العربَ، وأن يكره العربُ الإسرائيليِّين. لا أظنّ أنّ في وسعك أن تقول إنّ الطرفَيْن متماثلان. فأن تقول إنّ الطرفيْن يمارسان فعلَ الكراهية يضيِّع النقطةَ الأساسيّة أو نقاطاً أساسيّة عدة.

أعتقد أنّه سؤال بالغُ التعقيد. والتعريف المعتاد السريع هو القول إنّك تكون لاسامياً إنْ أنتَ كرهتَ أيَّ مجموعة من الناس بوصفها مجموعةً. حسناً! ولكنّي التقيتُ عدداً من الفلسطينيِّين الذين يكرهون اليهودَ مجموعةً. أأدعوهم «لاساميِّين»؟ لا، لا أفعل ذلك. إذن السؤال هو ماذا يَجْعل اللاساميَّ لاسامياً؟ لا أعرف. تلك أسئلة صعبة.

هناك كثير من الناس في إسرائيل أو الولايات المتحدة يستخدمون هذا المصطلح ضدّ أيٍّ كان، من دون أيِّ معيار يحدِّد دقةَ ذلك الاتّهام.

انظرْ، في الولايات المتحدة نحن خارج نطاق الخطاب العقلانيّ! حين نتحدَّث عن هذه البلاد نتحدَّث عن مكانٍ معتوه. أذْكر أنّه كانت هناك مقالةٌ في جريدة **نيويورك تايمز** عن جامعة پرنستون [وهي واحدةٌ من أفضل الجامعات في الولايات المتحدة] حيث ٤٠٪ من الطلاّب اللامتخرِّجين يهود، علماً أنّ اليهود يشكّلون ١،٥٪ فقط من الشعب الأميركيّ. تلك المقالة تتساءل ما إذا كانت پرنستون معاديةً للساميّة لأنّ ٤٠٪ فقط من طلابها اللامتخرِّجين يهود! تذكَّرْ: رئيسُ الجامعة آنذاك كان هارولد شاپيرو، وهو يهوديّ؛ وكلّ العمداء يهود؛ و٤٠٪ من الطلاّب اللامتخرجين يهود. أوَتكون پرنستون، بعد هذا، معاديةً للساميّة؟!

[وضحك نورمان].

نيويورك

تمـــــاس

• ليلى أحمد*

حلَمَة صدري الأيسر تؤلمني. جلدُها الرقيق على الأطراف يتمزّق. سرتُ في الغرفة، أدور حول نفسي، ثم ذهبتُ إلى حيث قناني العطور ومستحضرات التجميل. التقطتُ كريماً طبيّاً أشار عليَّ الطبيبُ به. فتحتُ غطاءه، فاندلقتْ عبر رأسه كثافةٌ بيضاء. دهنتُ به مكانَ الألم. شعرتُ ببعض البرودة، وما لبثتْ أن تسللت الطراوةُ الى لحمي.

الثدي الأيمن أيضاً يشكّني. كمن زَرَعَ تحت أطرافه عشراتِ الدبابيس. لم يتمزّق جلدُه بعد. أعرف أنّه نبوءةُ انفجار الحليب في صدري البكر. مسحتُه بنعومةٍ بقطنة مبلّلة بمحلول معقّم، ثم أمررتُ فوطةً مغموسةً بماء دافئ، والقمتُ ثديي لفمه الجائع. في البدء دغدغني امتصاصُه، وما لبثتُ أن شعرتُ بقشعريرة.

لماذا لا تنتابني إثارةٌ جنسيّة، مع أنّ هذا الرضيع على تماسّ مباشر مع أعضائي الحميمة؟ هل إدراكي أنّ هذا المصّ آتٍ من رضيعي عَطَّلَ لديَّ كلّ قدراتي الغريزيّة؟ أم أنّ ثديي ميّت غريزيّاً؟

آه.. ما ألذّ هذا التعاملَ العذبَ والرقيقَ والمسترخي. لا أذكر أنّ زوجي تعامل بهذه الرقّة مع أعضائي. كنتُ أعيش معه حرباً غيرَ معلنة، ساحتُها الشرسة هذا السريرُ الذي أكرهه. إنّه يذكّرني بعنفه، وإنْ لم يَقصد، بقسوةِ حركة أصابعه، وإنْ لم يَقصد، وبآلية تعامله مع كل شيء: مع الدولاب المكسور، أو مع جهازٍ رديء. هذه الرقّة المفرطة في مصّ الرضيع لثديي جعلتني في حالة أمانٍ نفسيّ، إذ إنّني لا أتوقّع منه أن يؤذيني.

أشعر بخيوط الحليب تتسرّبُ من أوردةٍ صغيرةٍ ودقيقة في صدري المعبّأ به، ويتدفّق إلى فمه. عندما عصرتُ ثديي أوّلَ مرة لأستقرّه لدرِّ الحليب، أتت القطراتُ شفّافةً تقترب من اللّون الأبيض: تذوّقتُها بفمي. كان حليبي دافئاً، وفيه القليلُ من السكر. ألقمتُ ثديي لفم رضيعي.

الرّقة الآن تذكّرني بعكسها.

كنتُ أتبرّع له همساً بمتطلباتي: «ألَكَ أن تتخيّلَ سقوطَ ورقةٍ من زهرةٍ جوريّة يانعة؟ تسقط الورقة. ولكنْ قبل أن تصل إلى الأرض، أُنظرْ إليها: إنّها تلاعبُ الهواءَ، وتتقلّب فيه. كنْ لي الهواء. إلمسْني مثلَه».

بمجرّد أن يغمض عينيه ويغيب، تعود إليه غلاظتُه. أُوقظه. «حسناً.. خذ هذه الوردة.. تعالَ أقرّبْها إلى شفتيكَ. مرورٌ لطيف.. يَمَسُّ ولا يُمَسّ. تحسّسْ رقّتَها.. قبِّلْني هكذا، بهذه النعومة. أشْعِرْني بها. وستكون النتائج مذهلة». ولكنّه يَقْبض بشفتَيْه القاسيتَيْن على شفتيَّ، ويلوكهما وجعاً.

«إسمعْني.. أَوْقِظْ حواسَّكَ.. اذنَيْكَ.. أَسْمِعني صوتك همساً. غازِلْني. اسمعْ طاقةَ صوتي. سأهمس لكَ بلغة لا تفهمها، لتتلذّذ ببحّة صوتي...» وحين يبدأ، أسمع صوتاً عالياً يشبه صرخاته في المطبخ. «تخيّلْ أنّنا نسير تحت المطر، والسماءُ ملبّدةٌ بالغيوم، وسرعان ما تمطر، وينقر الماءُ على المظلاّت برقّة. إسْمعها. كأنّها تغازلها. كُنْ لي مظلّةً تُشْعِرُني بطراوة المطر، وتُشمِّمني رائحتَها». دون أن تبلّلني». لكنّه لوى رأسي بحركة عنيفةٍ واحدةٍ من يده. فتحتُ عينيَّ فَزَعاً، فرأيتُ شفتَيْه الغليظتَيْن آتيتين نحو عنقي. آاااي.

«لا تمصّ رقبتي أرجوك. لا تعضّني. العقْني. امسحْ لسانَك، ومرِّرْ شفتَيْك. إنّ شفتيْك تَشْفطان لحمي بعنفٍ موجع..

آه..

«عاملْني بأطرافِ أطرافِ أصابعك. مرِّرها على ظهري، فصدري، فبطني. إنّي أتكهرب بهذه اللّذة. لا تُمسك صدري بعنف. لا تعصرْه بقوّة. آااي.. إنّي أصرخ من الألم لا من اللّذة كما تُوهِمُ نفسك. إنّي أتألّم، وكلُّ جسدي في حال دفاع.

---

* - كاتبة كويتيّة من أصل إيرانيّ، تعيش في الإمارات العربيّة المتحدة

• ليلى أحمد

«نعم. أنا معكَ . أُحِبّ العنفَ أحياناً.. عنف لذيذ يمنحني إحساساً بقوّتك، ورجولتك . عنف محسوب يهيِّجني.. لا يَصْفع.. ولا يشدّ شعري، ولا يلوي عنقي وذراعي »

الصغير يمصّ الحليب. أشعر بنشوة. إنّني في قمّة الكمال الإنساني، أَدْفع هذا اللّحم الصغير إلى الحياة. إنّه خفيف وصغير. قبل أن أُلقمه ثديي، تحمَّمْنا سوياً. أَلصقتُه بعُرْيي. وتحت الماء والصابون أصبحنا واحداً. فيما بعد، رشَشتُ جسده ببودرةِ أطفالٍ أُحبُّها.

«لا ترم بثقل جسدكَ عليّ. عظامُك ثقيلة، وجسدُك كبير. أَحِطني يا حبيبي بذراعيك. أَسندْ كوعيْك إلى السرير حول رأسي، حارسيْن لي. لا تحمّلني ركبتيْك الثقيلتَيْن، أَسنِدْهما إلى السرير، ودعْ شهوةَ جسدك تصعد وتهبط فوقي.

«.. صُبَّ هذا العسلَ على نهديَّ وبطني الْعقْني، إنّ ذلك يثيرني. تعال لأطرّيَ جسدَك، سأضع لك من هذا الزيت العطريّ . سأَسْكر برائحته.. وأَجْلس عاريةً فوقك، مستندةً إلى ركبتيّ على السرير. وأدلكك بزحلقة مؤخِّرتي وصدري عليك سأُمْتعك.. اِطْلني بهذا الكريم المعطَّر. دلِّكْني بأطرافِ أطرافِ أصابعك. صُبَّ حرارتكَ فيها لا تعامِلْني بأصابعَ غليظَةٍ، تترك مساراتها على جسدي وأعانيها ليومين. أنظر.. أنظر.. »

يحرّك الرضيعُ رجليْه في حضني، ويلاعب يده اليمنى في الهواء، بعد أن رضع.. وشبع. مطّ رأس حلمتي . وسحبَها للخارج. أوجعني جداً. كتمتُ صرخة عذابي في قلبي.

تُشْبه صرخاتي المكتومة لأبيه!

الإمارات العربيةً المتحدة

من قصص العدد القادم

■ ميرا الكعبي: ابتسمْ للصورة

■ معن محمد حمزة: أنا لست بأميرة صغيرة

■ أحمد سليماني: قد طلعتْ شمس الغد

■ عبد الستار ناصر: حماري وأنا

الإصلاح السوريّ: جدل الثقافيّ والسياسيّ

ملف من إعداد: محمد جمال باروت

مراسل الآداب في سوريا

محمد جمال باروت

مثّل المثقفون السوريّون إحدى أكثر الفئات الاجتماعيّة السوريّة حساسيّةً، وحيويّة، واندفاعاً خلف الأفكار التي تحمل قيمةً عامّة تتخطى حيّز الحاجات والمتطلّبات الفئوية الضيّقة. ولعلّ هذا ما يفسّر سمةً أساسيّةً راسخة من سمات هذه الفئة، وهي السمة التي تدفعها إلى رفض الواقع القائم، والدعوةِ إلى تغييره جذريّاً، وتضعها دوماً في مجرى الفجوة المُرّة ما بين المجرّد والمشخّص، وما بين نبل الأفكار وشيطانيّة الواقع.

غير أنّ المثقفين السوريّين لم يكتسبوا شكلاً من أشكال المثقف الجمعيّ كما اكتسبوه في مجرى عمليّة الإصلاح التي أطلقها الرئيسُ السوريّ الدكتور بشّار الأسد، وأعْلن عنها برنامجياً في «خطاب القَسَم »، ومن هنا كان المثقفون السوريّون، الذين يتمسكّون في إطار مفهومهم للمثقف باستقلاليّتهم، يخدمون موضوعيّاً تلك العملية من دون أن يكونوا مستَخْدَمين عند أحد. وإذا كان التكوين «الانتلجنسويّ» النمطيّ للنخب السوريّة الحديثة قد كان محكوماً طيلة نصف قرنٍ ونيِّف بعقليّة سياسيّة انقلابيّة، فإنّ الجديد في هذا التكوين اليوم هو اختبارُها المكثّفُ وشبهُ الجماعيّ لمفهوم «المجتمع المدنيّ»، بحيث برزتْ حركةُ المثقفين في شكل حركةٍ محدودةٍ تدعو الى إحياء المجتمع المدنيّ السوريّ. وقد أثار ذلك أسئلةً عديدة عن تعثُّرات الانتلجنسيا السوريّة في نقلها ذلك المفهومَ من الحيّز العامّ إلى الحيّز السياسيّ المباشر. فما هو مفهوم المجتمع المدنيّ لديها؟ وما نوعية علاقته بالدولة؟ وهل العلمنة محدِّد أساسيّ له؟ وما العلاقة بين هذا المفهوم المستدعى ومفهومِه تاريخياً؟ وما هي العوامل التي تحكمتْ في صياغة بعض النشطاء المبادرين إلى هذا المفهوم، حتى جاء في صيغةٍ حداثويّة يساريّة علمانيّة جعلتْ عدداً من النشطاء أنفسِهم يَصِفها بالنخبويّة؟ وما سرّ الإصرار على هذه الثقافويّة؟

لا ريب في أنّ وظيفة المفهوم ورهاناته السياسيّة المحدّدة تشكّل مدخلاً إجبارياً لأيّة معالجة لهذه الأسئلة الحارة اليوم في الوسط الثقافيّ ـ السياسيّ السوريّ. فالاضطراب والقلق والاختلاف في فهم المفهوم نفسه ليست إلاّ جزءاً من طبيعته بوصفه مفهوماً ملتبساً وإشكالياً. أمّا الرهانات الملموسة والواقعيّة جداً التي يراد من هذا المفهوم تغطيتُها نظرياً، من ناحيةٍ ما يتعلّق بخطاب الحقوق والحريات، فليست في حاجة إلى هذه الثقافويّة أو المتاهة التي أدخلتِ الحقلَ الثقافيَّ ـ السياسيَّ على حدِّ تعبير بعض النشطاء في جدلٍ عقيمٍ وتائه عن المجتمع المدنيّ.

في هذا الملف تحاول الآداب أن تقدّم عدّة مقالات تَعْكس نسْبياً زوايا النظر المختلفة. وحرصاً على أن يكون الملفّ على قدرٍ عالٍ من التمثيليّة لما يدور في الحقل الثقافيّ ـ السياسيّ الراهن، فإنّنا آثرنا أن يشارك فيه بعضُ النشطاء الذين هم في الآن ذاته دارسون أو باحثون وبُغيةَ أن يكون الملفّ مجدياً في تجسير قنوات الحوار في إطار «احترام الرأي والرأي الآخر،» فإنّ المجلة تلقتْ بسرور بالغ استعدادَ أربعة مثقفين لمناقشته في العدد القادم وهؤلاء هم: الدكتور محمد خلف الجراد، والأستاذ ميشيل كيلو، والدكتور قاسم مقداد، والدكتور فايز الفواز. وترحِّب المجلة بكلّ رأي آخر في هذا المجال. وفي ذلك تحاول الآداب، وسط كل الضيق الذي يهدِّد استمرارها، أن تبقى في قلب الظواهر الحيويّة للثقافة العربيّة الحديثة.

المثقفون السوريّون: أدوار وأسئلة

محمد نجاتي طيّارة

إذا كانت الأسئلةُ عن أدوار المثقف والثقافة قديمةً في سوريا، ومطروحةً منذ مرحلة اليقظة العربيّة، فقد أصبحتْ أكثرَ إلحاحاً في المرحلة الراهنة من تطوُّر سورية المعاصرة، في ظلّ التغيُّرات العالميّة التي صاحبتْ أواخرَ القرن العشرين، وخصوصاً إثر وفاة الرئيس الأسد. بل أصبحتْ هذه الأسئلةُ مُثارةً بشدّة بعد صدور «بيان الـ ٩٩»، ثم «الوثيقة الأساسيّة للجان إحياء المجتمع المدنيّ».

لقد قيل الكثيرُ عن «البيان» و«الوثيقة»، وربما سيقال عنهما الكثيرُ في المستقبل أيضاً، لكنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ كلاً منهما أعاد طرح الأسئلة القديمة، وأضاف إليها أسئلةً أخرى جديدة.

ولمّا كان للمثقفين السوريّين دورُ الصدارة في مختلف مراحل النضال القوميّ والوطنيّ، بدءاً من الدور المشهود للكواكبي ضدّ الاستبداد الحميديّ، مروراً بأدوار النخبة الشاميّة في أواخر العهد العثمانيّ وما قدمتْه من شهداء، إلى مشاركات المثقفين البارزة في نضالات شعبهم ضدّ الاستعمار الفرنسيّ، فإنّ واقعَ الحال يشير إلى اختلاف هذه الأدوار بين مرحلتَيْ ما بعد الاستقلال وما بعد ٨ آذار ١٩٦٣. فقد كانت مشاركتُهم في الشأن العام كبيرةً ومشهودةً طوال مرحلةِ ما بعد الاستقلال وصولاً إلى مرحلة الوحدة، التي أسهموا في قيامها بكلّ نشاط. وتشْهد على ذلك روابطُهم ونواديهم وجمعياتُهم العديدةُ المنتشرة في كامل القطر، وعلى رأسها «رابطة الكتاب السوريّين» التي تمكنتْ من تنظيم المؤتمر الأول لاتّحاد الكتّاب العرب في دمشق ١٩٥٤؛ كما تَشْهد عليه غزارةُ الصحف والدورياتُ المتعدِّدة التي كانت تنطلق من مختلف المحافظات. لكنّ سيطرةَ أفكار الشرعيّة الثوريّة ومبرِّرات «حمايتها» في وجه الأعداء والمؤامرات أدّت إلى تسليط أهل الثقة وتفضيلِهم على أهل الثقافة والخبرة، وأدّت أيضاً إلى التناقض المتوقع ما بين نزوعات المثقفين الاستقلاليّة والديموقراطيّة من جهة وسياسات سلطة الدولة من جهة ثانية.

من هنا ظَهَرَ «اتّحادُ الكتاب» عام ١٩٦٩ على غرار باقي المنظمات الشعبيّة، وأُعيدتْ صياغةُ النقابات العلميّة والمهنيّة وفق النموذج السوفييتيّ لتنميط المجتمع وإعادةِ بنائه بحسبِ ما ترتئيه النظريةُ الثوريّة أو فلسفةُ الحزب القائد. وقد عبّر عن ذلك بوضوحٍ وزيرُ الإعلام السوريّ الراحل أحمد اسكندر أحمد، حين قال ما معناه: إذا كان المثقفون الموجودون اليوم غيرَ مستعدِّين للسير معنا فسننشئ جيلاً جديداً من المثقفين، جيلاً متعاطفاً معنا ومتفهِّماً لنا أكثر؛[1] وهو ما يذكِّر إلى حدٍّ كبير بما فعلتْهُ الأنظمةُ الشموليّة، إذ كان عليها أن تكْسب المثقفين أو تُبيدهم، لأنّه لم يكن بإمكانها التعايُش مع الوعي.[2]

هكذا وجد بعضُ الكتّاب أنفسَهم خارج مؤسَّسة اتّحادهم الرسميّة[3]، سواء بالفصل منها (أدونيس، هاني الراهب)، أو بالتعبير عن آرائهم خارجها وبالانعزال عنها (سعد الله ونّوس، عبد السلام العجيْلي، بو علي ياسين، حيدر حيدر، محمد كامل الخطيب، عادل محمود، ميشيل كيلو، نزيه أبو عَفَش) وعن البلد أيضاً (برهان غَلْيون، زكريا تامر، خلدون الشَّمعة، صبحي حديدي، هيثم مناع، يوسف عبدلكي، بشّار العيسى، جورج طرابيشي، محي الدين اللاذقاني). كما لجأت السلطاتُ إلى إعادة ضبط مستمرّة لنقابات المثقفين الأخرى، ومن ذلك حلُّها نقابات المحامين والنقابات العلميّة والمهنيّة في معظم محافظات القُطْر، خلال أزمة عام ١٩٨٠، ثم إعادتها بالتعيين من جديد.

١ ـ نقلاً عن محمد كامل الخطيب، **الحياة** ٢٠/١/٢٠٠١.

٢ ـ برهان غليون، «حول بعض قضايا المثقفين في سورية،» **دراسات عربيّة**، العدد ٥، آذار ١٩٦٧، ص ٢٥.

٣ ـ أحمد اسكندر سليمان، «من هو الاتحاديّ، وإلى اين يسير الاتّحاد؟ قراءة في دليل أعضاء اتّحاد الكتّاب العرب،» **السفير** ٢٣/٢/٢٠٠١.

ولم يكن ذلك يعني بالضرورة انقساماً كلياً، أو فرزاً واضحاً، بين المثقفين خارج المؤسَّسة وداخلها. ففي ظلّ مناخ حالة الطوارئ وتضخُّم الدولة الأمنيَّة، ومع انهيار الطبقة الوسطى التي ينتمي المثقفون إجمالاً إليها، وعبر تحوُّل مشاريع التنمية الاشتراكيَّة إلى مشاريع لوضع اليد على ما تبقَّى من ثروات الأمة، اضطرَّ كثيرٌ من المثقفين إلى العيش على حافة التسوُّل. فأصبحت المؤسَّسةُ بالنسبة إليهم ملاذاً ونوعاً ما من «صناديق المساعدة» يُمْكن الحصولُ على فتاتها بمقدار التقرُّب من مفاتيحها. كما اضطرَّ مثقفون آخرون إلى اتّباع التَّقِيَّة عندما تعذَّر الصمتُ.

التغيير

لكنَّ سوريا، كغيرها من البلدان، لم تعد تستطيع البقاءَ طويلاً بعيدةً عن روح العصر، وبدأتْ تتطلَّع إلى التغيير منذ أواخر عهد الرئيس الراحل حافظ الأسد. ففي السنوات الأخيرة من حكمه شاعتْ أفكارُ الإصلاح، وتناولها كثيرٌ من المراقبين والصحفيِّين الزوّار، كما تهامستْ بها أوساطٌ سوريةٌ عديدة، وامتلأتْ بها ثقافةٌ شفويةٌ غنيّة أشار إليها د. صادق جلال العظم في مقالته «المَشْهد من دمشق» التي صادف نشرُها عربياً[1] وفاةَ الرئيس الأسد. لكنْ بعدها، أصبح الحديثُ عن الإصلاح والتغيير علنيّاً، وسارع الكثيرون إلى الإدلاء بدلْوِهم في مفاهيمهما ومسائلهما؛ وهذا من طبيعة الأمور.

في إطار ذلك، تُمْكن ملاحظةُ سلسلةٍ طويلةٍ من المقالات المنشورة على شكل «رسائل» إلى قمة السلطة السورية الجديدة، طوال صيف عام ٢٠٠٠ وخريفه. وقد برزتْ في هذا السياق أصواتٌ جديدةٌ لأكاديميِّين ودبلوماسيِّين سابقين، كنظمي قضماني وبرهان الدين داغستاني[2]؛ بالإضافة إلى مفكِّرين معروفين كأنطون مقدسي في رسالته الشهيرة، التي تحدَّث فيها عن الغياب الطويل للشعب، وعن الحاجةِ إلى سنواتٍ من أخذ الرأي الآخر في الاعتبار، ومن ثمّ التحوُّل تدريجياً من وَضْع الرعِيَّة إلى وَضْع المواطنة.[3] وهذه المقالات جميعُها انشغلتْ بالحدّ الأقصى من الهمّ العامّ وتعبيره السياسيّ، فطالبتْ بالمضيّ قُدُماً في مسار التحويل الديموقراطيّ للمجتمع والدولة. وقد أتَتْ هذه الأصوات ومثيلاتُها بعد التغيير الذي حَدَثَ في قمّة السلطة السورية. كما أنَّ سيلاً آخر من الأصوات كان قد سَبَقَ ذلك التغيير؛ ومثال ذلك. مقالاتُ «ثلاثيّة الفساد» للطيب تيزيني؛[4] وسلسلةُ محاضراته التي جابت طولَ سوريا وعرضَها خريفَ ١٩٩٩، وطالب فيها بإقرار التعدُّديّة وإنهاءِ الأحكام العُرْفية وحالةِ الطوارئ؛ وَقَبْلَها بزمنٍ مقالاتُ الشاعر نزيه أبو عَفَش في زاويته الأسبوعيّة من جريدة **الكفاح العربيّ**، التي سخرتْ إحداها من العقليّة الأُحادية المسيطرة على الصحافة السورية ونُسَخِها المعروفة، وطالبتْ بتعدُّديّة ودور تنويريّ لها؛ وسبقتْ ذلك أيضاً مقالةُ محمد جمال باروت «المجتمع المدنيّ هو المعادل السياسيّ لمحاربة الفساد والإصلاح»، والتي عبّرتْ عن عدم إمكانيّة تصوُّر الإصلاح السياسيّ الشامل ـ الذي يوازن بين مقتضيات الاستمرار والتغيير ـ بمعزل عن إحياء المجتمع المدنيّ وضمانِ مؤسَّساته الاجتماعيّة والسياسيّة العصريّة المستقلّة نسبياً عن مؤسَّسات الدولة.[5]

---

١ ـ **النهار**، ٢٠٠٠/٦/١٠.

٢ ـ **الحياة**، ٨/٥ و ٢٠٠٠/٩/٢٢.

٣ ـ **الحياة**، ٢٠٠٠/٨/٢٢.

٤ ـ **الثورة السوريّة**، ١٠ و ١٧ و٢٤/أيار ٢٠٠٠.

٥ ـ **الحياة**، ١٩٩٩/٨/٢.

المثقفون السوريّون: أدوار وأسئلة

دور المثقف

وكانت بعضُ الأسئلة حول دور المثقف السوريّ قد انعكستْ ذاتَ مرة في سجالٍ دار على صفحات جريدة **الحياة**[1] بين هشام الدجّاني، المثقفِ الفلسطينيِّ المقيم في سورية، وكلٍّ من الشاعريْن ممدوح عدوان وعادل محمود. فقد استغرب الدجاني في مقالته «أصواتُ الرأي العامّ السوريّ والصمتُ العجيب» صمتَ المثقفين السوريِّين إزاء مفاوضات السلام الجارية بين سوريا وإسرائيل، وكأنَّ تلك المفاوضات تجري في المرِّيخ، أو كأنّهم غيرُ معنيِّين بها فردّ عليه الشاعران بتوضيح اعتراضاتهما على طروحات السلام والتطبيع من جهة، وعلى ظروف الإعلام الرسميِّ الذي يتحكّم بفُرَصِ التعبير عن الرأي من جهة أخرى.

لكنّ صمتَ المثقف السوريِّ إذا كان قد تجسَّدَ في تلك الظروف، فإنّه لا ينفي بعضَ الممكنات الأخرى لمشاركة المثقفين السوريِّين شؤونَ مجتمعهم. هنا تقدِّم «جمعيةُ العلوم الاقتصاديّة السورية» أنصعَ دليل على ذلك. فهذه الجمعية ما فتئتْ تدير، منذ حوالى العقدَيْن، أغنى ورشةٍ علميَّةٍ حول الاقتصاد السوريّ. وقد سَمَحَتْ ندواتُها، المنعقدةُ أسبوعياً في دمشق، بالتمهيد لسياسات الإصلاح الاقتصاديّ المستهدف. كما بَرَزَ من خلال حواراتها علماء وخبراء مشهودٌ لهم أمثال: عصام الزعيم، ونبيل مرزوق، وعارف دليلة. وكان الأخير قد شنّ انتقاداتٍ شهيرةً ضدّ السياسات الاقتصاديّة لحكومة الزعبي، الأمر الذي أدّى إلى فصله من عمله الأكاديميّ في الجامعة، قبل سنوات من اهتمام السلطة الجديدة بمسألة إعادته إليه.

وفي هذا السياق، تداولتْ نواةٌ صغيرةٌ من المثقفين السوريِّين المستقلِّين في «ما يُمْكن فعلُه في الظرف القائم ودورِ المثقفين في الحياة السورية.»[2] فبدأتْ لقاءاتها أواخرَ أيار ٢٠٠٠ في دمشق، وأخذتْ تتوسّع وتضمّ إليها بعضَ المثقفين والشخصيات العامة، انطلاقاً من «ضرورة توسيع دائرة المتحاورين على ألاّ تكونَ من لونٍ واحد.» كانت الفكرةُ العامة، التي تركزتْ حولها الحواراتُ الأولى، هي «استبعادَ المجتمع السوريِّ عن شؤونه في معظم الفترة التي أعقبتِ الاستقلال،» فكان لا بدّ من أن «ينصبَّ العملُ على تمكينه من استعادة دوره ككيان مستقلٍّ عن السلطة، من خلال تزويده بمعارف وأنماطٍ من الوعي تمكّنه من ذلك، والعملِ لإرساء حياته على أسس حديثةٍ متجاوزةٍ للسياسة الشائعة، [أسس] تقول التجربةُ التاريخيّةُ إنّها كانت ضروريةً لقيام الدولة والمجتمع الحديثيْن والديموقراطيَّيْن.»

وعندما تداول المتحاورون فكرةَ إصدار بيان يُعْلِنُ مجموعةً من مطالب التحويل الديموقراطيّ، توصّلوا إلى استنتاج أهميّة الخطوات التي تَعْقب البيان وتُتابعُ أفكارَه، ومنها ضرورةُ توليد حركةٍ فكريّةٍ تُطِلّ على الشأن العامّ، سيرتبط اسمها مبدئياً بمشروع «جمعية أصدقاء المجتمع المدنيّ.»

بيان الـ ٩٩

في هذه الأثناء، تابعتْ مجموعةٌ أخرى من المثقفين، كانت على مقربة من الحوارات السابقة، فكرةَ البيان. وتوصلتْ بعد حوالى شهرَيْن تخللتْهما مناقشاتٌ واسعةٌ إلى إصدار بيانٍ[3] سيُعرف

١ ـ **الحياة**، ١٩٩٩/٢/٩.

٢ ـ «قصة ولادة الوثيقة الأساسيّة،» **الحياة** ٢٠٠١/١/٢١.

٣ ـ **السفير**، **النهار**، **الحياة**، ٢٠٠٠/٩/٢٧.

بيان الـ ٩٩ كسر حاجز الخوف السوري الراسخ. واعتُبر صرخة وعي ثقافيّة وتعبيرا عن ضمير المجتمع واستعادة لدور المثقفين السوريين ومكانتهم

لاحقاً ـ نظراً لعدم حمله أيَّ عنوان ـ باسم «بيان الـ ٩٩»، نسبةً إلى عدد الموقّعين عليه. وقد تركّز على المطالبة بالتحوُّل الديموقراطيّ، عبر إلغاء حالة الطوارئ، والعفو عن المعتقلين السياسيِّين، وإطلاقِ الحريّات العامّة، وصولاً إلى الإصلاح السياسيّ المنشود.

فاجأ البيانُ الكثيرين داخل سوريا وخارجها، وكَسَرَ حاجزَ الخوف السوريّ الراسخ، فاعتُبر صرخةَ وعيٍ ثقافيّة، وتعبيراً عن ضمير المجتمع، واستعادةً لدور المثقفين السوريِّين ومكانتهم. وإذا كان صحيحاً أنّه استمرار لتاريخ طويل من نضالات المعارضة الديموقراطيّة في المجتمع السوريّ الصامت والمغلق، فمن الصحيح أيضاً أنّه نقلة نوعية في أدوار المثقفين. فقد أتى بعد فترات طويلة من الصمت، لم يَبْرز فيها إلاّ النادرُ والخافتُ من أصواتهم الجمعيّة، التي كان من بين آخرها وأشهرها بيانُ المجموعة التي أعلنتْ تنديدَها بحصار تلّ الزعتر في صيف ١٩٧٦ وعارضتِ التدخُّلَ السوريَّ في لبنان؛ ثم الأصواتُ الجريئة في الحوار مع مسؤولين بارزين في خريف ١٩٧٩؛ وكذلك بياناتُ نقابة المحامين والنقابات العلميّة والمهنيّة في أزمة ١٩٨٠؛ وبيانُ المثقفين ضدَّ حرب الخليج الثانية.

جمعية أصدقاء المجتمع المدنيّ

لكنّ بيان الـ ٩٩ كان أشبهَ بصرخة، أو حجرٍ أُلقي في المياه الراكدة. ولعلّ أهميّتَه كلَّها تَكْمن في مبادأته تلك، غير أنّه لم يرتبط بأيّة خطوة لاحقة، علماً أنّ المتحاورين في مشروع «جمعية أصدقاء المجتمع المدنيّ» ـ وكان معظمُهم قد شارك في حركة التوقيع على بيان الـ ٩٩ ـ حرصوا على المتابعة وحاولوا البحثَ عن دورٍ أكثر تقدُّماً للمثقف الجمعيّ. وفي هذا المجال تطوّع أحدهم (وهو النائب المستقلّ والصناعيّ السابق رياض سيف) وجرَّب الحصول على ترخيص قانونيّ بالعمل،[1] ففشل وتلقّى تحذيراتٍ أدّتْ به إلى التوقُّف عن مشروع الجمعية، والتحوُّلِ إلى إفتتاح «منتدى الحوار الوطنيّ.» وقد بدأ هذا المنتدى عقدَ ندواته الأسبوعية اعتباراً من أواسط شهر أيلول، فاستضاف فيها بعضَ كبار المثقفين السوريِّين، وأصبح اعتباراً من ذلك التاريخ من أشهر مراكزِ حوارِ المثقفين والناشطين السياسيِّين السوريِّين. كما انطلقتْ منه بعضُ أهمّ دعوات النقد والمراجعة في المراحلة الراهنة، وصولاً إلى إعلان النائب «سيف» مبادئَ الحزب الذي ينوي تشكيلَه باسم «حركة السِّلْم الاجتماعيّ.»

أما باقي المشاركين في مشروع «الجمعية» فقد تابعوا حواراتهم، واشتغلوا على مفهوم «المجتمع المدنيّ» كمدخل إلى التحويل الديموقراطيّ للمجتمع والدولة. وما لبث هذا المدخل أن أصبح عنواناً عريضاً أثار كثيراً من السجال والجدل في المجال الثقافيّ والسياسيّ والسوريّ، فانقسم الناسُ حوله ـ اعتباراً من صيف ٢٠٠٠ ـ بين مؤيِّد ومعارض، وبين مستغرب ومؤصِّل. وأسهمتْ في ذلك بعضُ الصحف العربيّة والصحافة السورية الحزبيّة والرسميّة، وبخاصةٍ جريدةُ **الثورة** التي بدأتْ بفتح صفحاتها أمام كتابات جديدة ومختلفة.[2]

لكنّ التساؤل الراهن عن دور المثقف ومسؤوليّته نَفَعَ بقضية الحوار حول المجتمع المدنيّ إلى الخروج بها من نصوصها الكلاسيكيّة، ومن السياقات التاريخيّة التي نشأتْ ضمنها، وأعاد

---

١ ـ **الحياة**، ٢٠٠٠/٩/٢.

٢ ـ صفحة «قضايا فكريّة» الأسبوعيّة، **الثورة**، من ٢٠٠٠/١١/١١ إلى ٢٠٠١/١/٦.

المثقفون السوريون: أدوار وأسئلة

تعريفها ضمن السياق الوطنيّ، كي يستردَّ المجتمعُ السوريُّ حراكَه السياسيّ والمجتمعيّ والثقافيّ الذي طالما أُبعد عنه. وبالنتيجة توصلّ المتحاورون، في إطار مشروع «الجمعية»، إلى ضرورة الإسهام في ولادةٍ جديدةٍ للمثقف الجمعيّ، لا بحسب اصطلاح غرامشي فقط، بل بمعنى أن يكون للمثقف صوتٌ يُسمع رنيناً، لأنّه يَرْبط نفسَه ـ دون قيودٍ ـ بطموحات الشعب، وبالسعي المشترك من أجل مَثَلٍ أعلى.[1]

المنتديات

وحين تبدّتْ في المناخات السورية فرصٌ أكثرُ حريةً للتعبير، تشكّلتْ لجانٌ متعدِّدة (مثل لجان: «حقوق الإنسان»، ونصرة الانتفاضة»، ومقاطعة البضائع الأميركيّة»، وفكّ الحصار عن العراق»). كما تزايد إصدارُ بيانات مختلفة لفئات المثقفين المتعدِّدة (مثل بيانات السينمائيّين والمحامين) مطالبةً بالمزيد من الإجراءات الإصلاحيّة وتوسيعِ هوامش الديموقراطيّة. وامتدّ حوارُ المنتديات إلى مجالات جديدة خارج العاصمة، فانتشرت الظاهرة كما ينتشر الفِطْر، حسب تعبير أحد الصحفيّين،[2] في عدّة محافظات كحمص واللاذقية وطرطوس وبانياس والقامشلي والحسكة والسويداء منذ أواخر عام ٢٠٠٠. ولم يكن يمرّ أسبوع من دون الإعلان عن إفتتاح منتدى أو جمعية في إحدى المدن السورية. فحوّلَ العديدُ من المثقفين السوريّين منازلَهم إلى منتديات ثقافيّة كانت تُدعى إليها أعدادٌ كبيرةٌ من المثقفين والناشطين السياسيّين، من مختلف التيارات، بمن فيهم البعثيّون، للحوار حول مسائل المجتمع المدنيّ وحقوق الإنسان. وللمرّة الأولى تتجاوز مطالبُ هؤلاء ما كان يُعرف بـ «الخطوط الحمر» في سورية. فقد طالب أحدُ المنتديات علناً بإغلاق سجن تدمر كما حدث لسجن المزة، وطالب آخر برفع حال الطوارئ والأحكام العرفيّة. وسكتت السلطاتُ الرسميّةُ عن ظاهرة المنتديات، وأوحتْ عبر الصحافة العربيّة بشرطيْن لها هما: العَلَنية، وعدمُ الاتصال بالخارج.

لجان إحياء المجتمع المدنيّ والوثيقة الأساسيّة

بالتوازي مع تلك الأنشطة، وانطلاقاً من طموح إلى تجاوز مهاوي السياسة وفشلِ مشاريعها المتحقِّقة، ومع تطلُّعٍ إلى ولادة حركةٍ مثقفين تُطِلّ على الشأن العام، فتحتفظ للثقافيّ بتعلُّقه بالحقيقة، وتستقلّ عن السياسيّ المرتبط بقيود المصلحة وموازين القوى، تطوَّر مشروعُ «جمعية أصدقاء المجتمع المدنيّ» إلى «مشروع لجان إحياء المجتمع المدنيّ»، وتوصلتْ هيئتُها التأسيسيّةُ إلى صياغة «الوثيقة الأساسيّة»، التي تسربتْ إلى الصحافة العربيّة، ونُشرتْ اعتباراً من ٢٠٠١/١/٩،[3] فسُمِّيَت اختصاراً «بيانَ الألف».

وقد انطلقت الوثيقة من التحدِّيات التي تواجهها سوريا بما فيها تحدِّي العدوّ القوميّ، ومن الحرص على التفاعل الإيجابيّ مع مبادرات الإصلاح الجادة، إذ تمسّ الحاجةُ إلى جهود الجميع في إحياء وتنمية المجتمع المدنيّ، الذي كانت بداياتُ سيرورته لدينا «ترقى بمجتمعنا إلى الاندماج الوطنيّ والاجتماعيّ، إلى أن حَدَثَ ذلك القطعُ المؤسِّسُ على المشروعية الثورية الانقلابيّة في مواجهة المشروعيّة الدستوريّة.» ولم يكن ذلك ممكناً «لولا تماهي الدولة

١ ـ إدوارد سعيد: **صور المثقف**، ترجمة غسان غصن (بيروت: دار النهار، ١٩٩٦).

٢ ـ ابراهيم حميدي، **الوسط**، ٢٠٠١/١/١٥.

٣ ـ **الرأي العام**، ٢٠٠١/١/٩، ثم تلتها **السفير** و**الحياة** و**النهار**.

طريق وثيقة الألف كان أكثر وعورةً من طريق بيان الـ ٩٩، وواجهت نقداً آخر بين فئات المثقفين أنفسهم

والسلطة، وتماهي الشخص والمنصب،» وصَبْغُ الدولة بصبغة اللون الواحد، الأمر الذي أدى إلى استباحة الدولة، وإلحاق مؤسّسات المجتمع المدنيّ، وإلغاء المواطن. فغابت الدولةُ نفسُها مع تغييب المجتمع المدنيّ، إذ لا يقوم أحدُهما إلاّ بالآخر.

وقد راجعت «الوثيقة» نتائجَ الانقلاب على الديموقراطيّة السياسيّة باسم «الاشتراكيّة،» وتبيَّنَ استحالةِ بناء الثانية من دون الأولى، وهشاشةَ الدولة التي لا تستمدّ مشروعيّتَها من المجتمع المدنيّ الذي هو وليدُ مفاهيم السياسة المدنيّة والعقد الاجتماعيّ، المعادِلةِ للاعتراف بالذات الإنسانيّة العاقلة والحرّة. فرأتْ أنّ الحاجةَ تلحّ إلى إحياء مؤسّسات مجتمعيّة واجتماعيّة متحرِّرة من هيمنة السلطة والأجهزة ومن الروابط التقليديّة، لإعادة إنتاج السياسة في المجتمع بوصفها فاعليتَه الحرةَ الواعيةَ والهادفة. وهذا يعني الدعوةَ إلى إطلاق حوارٍ وطنيٍّ شامل، تَطْرح فيه كلُّ الفئات ـ بما فيها السلطةُ نفسُها ـ برامجَها على الشعب، وفي مناخ تُحَلُّ فيه جميعُ الخلافات بالتسوية والتفاهم.

أما الإصلاحات الاقتصاديّة وعمليةُ مكافحة الفساد، فلكيْ تتحوّلَ إلى آلية عمل قانونيّةٍ دائمة، فإنّه لا بدّ لها من أن ترتبط بإصلاح سياسيّ ودستوريّ شامل، مقدِّماتُه الضروريّةُ تقوم على إلغاء كل القيود على الحريات الديموقراطيّة: من حالة الطوارئ، إلى السجن السياسيّ، مروراً بقيود التعبير والعمل السياسيّ والنقابيّ. وتقوم أيضاً على الدعوة إلى استقلال القضاء، وبسطِ سيادة القانون على الحاكم والمحكوم، مع نقد حدود الإصلاح السياسيّ المقتصِرِ على تفعيل جبهة النظام، والمطالبة بإعادة النظر في علاقتها بالسلطة، وفي مبدإ الحزب القائد للدولة والمجتمع. وكان لا بدّ للوثيقة من أن تَستكمل رؤيتَها الحداثيةَ والجذريةَ بالمطالبة بإلغاء أيّ تمييزٍ ضدّ المرأة أمام القانون.

وأخيراً، دعت الوثيقةُ إلى «تأسيس لجان إحياء المجتمع المدنيّ في كل موقع وقطاع،» علّنا نخطو بحسم في «الطريق إلى مجتمع ديموقراطيّ حرّ سيدٍ مستقلّ، يُسْهِم في إرساء أسس جديدة لمشروع نهضويّ يَضْمن مستقبلاً أفضل لأمّتنا العربيّة.»

هكذا، جاءت الوثيقة تعبيراً عن رؤية ليبراليّة، قام بها مثقفون مستقلّون كانوا من أوائل مَنْ تمرّد على الإيديولوجيا اليسراوية السائدة، وشقّوا طريقَهم نحو فضاء الديموقراطيّة والمشروع النهضويّ للأمّة العربيّة.

لكنّ طريق «الوثيقة» كان أكثر مشقةً ووعورةً من طريق «بيان الـ ٩٩.» صحيح أنّ الأخير لقي انزعاجاً في البدء من قِبل السلطة، لكنّها سكتتْ عنه في ما بعد، وبدأتْ تلوّح بكسورٍ من مطالبه، أو بتنويعاتٍ عليها. كما أنّ بعض الموقّعين عليه أعْلَنوا تراجعَهم عنه، متضامنين مع مهاجميه بالحجج التقليديّة المعتادة. من مسألة اختيار التوقيت المناسب، وطريقة المطالبة المناسبة، والتدرُّج الأنسب، إلى مسألة العدوّ المترصِّد دوماً على الأبواب! وأما الوثيقة فقد واجهتْ نقداً آخر بين فئات المثقفين. فإضافةً إلى الحجج السابقة، امتنع مثقفو أحزاب الجبهة الوطنيّة التقدّميّة عن التضامن معها، بحجّة رفع الوثيقة سقفَ المطالب وجذريّتَها، وكذلك كان موقفُ بعض مَنْ وقّعوا على البيان. بينما هاجمها آخرون انطلاقاً من رفض مَدْخل «المجتمع المدنيّ» المستورَد، والمستخدَم كحلّ سحريّ وخلاصيّ سيشكّل، في رأيهم، قمعاً لخصوصيّتنا المحليّة في النهاية. كما انتقدها مثقفٌ سوريٌّ كبير، لأنّها «عوضاً عن أن تشرح بيان الـ ٩٩، جعلته غامضاً؛ أفكارُه متداخلةٌ، فكأنّك في متاهة.» وكان يكفي بالنسبة إليه تحديدُ المجتمع المدنيّ بأنّه «المجتمع الذي يشكّل أفرادُه المؤسّساتِ التي تُشْرف على تدبير شؤونه، ومنها في الدرجة الأولى البلديّة والمختار [!]»[١]

---

١ ـ انطون مقدسي، الحياة ٢٠٠١/٢/٤.

المثقفون السوريّون: أدوار وأسئلة



من جهة أخرى، أدّت النقاشاتُ التي دارت حول الوثيقة، سواء في مرحلة الصياغة أو في مرحلةٍ ما بعد النشر، إلى عدم متابعة بعض المثقفين حوارات الهيئة التأسيسيّة، التي كانوا قد شاركوا بتردُّد في مراحل مختلفة منها.[1] وأمّا الهيئة فقد تحمّلتْ مسؤوليّتَها عن الوثيقة، فنشرتْ أسماءَ أعضائها[2] انطلاقاً من اتفاق سابق يَعْتبر العلنيةَ قاعدةً سلميةً للعمل ولأيّ حوارٍ وطنيٍّ منشود. وأعلنت الهيئةُ، بعد ذلك، توجُّهَها إلى تشكيل لجان قطاعية،[3] كـ «لجنة الدفاع عن المستهلك» برئاسة الاقتصاديّ د. عارف دليلة، و«لجنة الدراسات والبحوث» برئاسة الكاتب ميشيل كيلو، و«لجنة تعزيز الثقافة الوطنيّة» برئاسة المخرج نبيل المالح، ولجانٍ أخرى عديدة للإصلاح الدستوريّ والتربويّ وغيره، ضمن مفهومِها لإحياء مؤسّسات المجتمع المدنيّ وتنميتها.

وبمجرّد بروز هذا التوجُّه، تعرّضت الهيئةُ واللجانُ لحملات عديدة استهدفتْ أفكارَ الوثيقة وأشخاصَ أعضاء الهيئة. وأسْهم في ذلك العديدُ من المقالات والزوايا والافتتاحيات في بعض الصحف الرسميّة والعربيّة، وصولاً إلى حملة شاملة قامت بها مصادرُ قياديّةٌ ورسميّةٌ رفيعةٌ ضدَّها، بدأتْ باتهامها بالعمالة للخارج،[4] وتجاوزِها قاعدةَ «التغيير ضمن الاستمراريّة،» مروراً بتهديدها للوحدة الوطنيّة والاستقرار، وانتهاءً بسوء نتائج عملها إنْ حَسُنَت النوايا أصلاً.

وشملت الحملةُ ظاهرةَ المنتديات،[5] التي كان ربيعُها قصيراً. فقد بادرت السلطاتُ الأمنيّةُ إلى ضبطها وإدراجها ضمن أنماط الهيمنة المعتادة، واشترطت الحصولَ على توضيح شامل وموافقةٍ مسبَّقيْن قبل القيام بأيّ نشاط لهذه المنتديات اعتباراً من منتصف شهر شباط ٢٠٠٠. وأدّى ذلك عملياً إلى تعطيل أنشطتها، والتساؤلِ ما إذا كان تراجعُ ظاهرتها دليلاً على ضمور فسحة الحرية الموعودة.

ثم انعكست الحملةُ أيضاً على أعضاء الهيئة التأسيسيّة نفسها فقد بادر أبرزُ أعضائها (ميشيل كيلو) إلى إعلان إنهاء عضويّته فيها، مصرِّحاً أنّه «بعد ستة أشهر مِنْ وعد الإصلاح يتعرّض قسمٌ كبيرٌ من الجسد الثقافيّ السوريّ إلى حملات إعلاميّة مركّزة، يشنّها عليه مسؤولون حزبيُّون وحكوميُّون كبارٌ يتّهمونه زُوراً وبهتاناً بالعمالة للخارج والتواطؤ مع الصهاينة، ويحرّضون الرأيَ العامَّ الحزبيَّ والشعبَ على مثقفين عُرفوا بانتمائهم إلى شعبهم

---

١ ـ «قصة ولادة الوثيقة الأساسيّة،» مصدر سبق ذكره. والباحث يقدّم، بالإضافة إلى ذلك في كلّ ما يتعلّق بالوثيقة واللّجان، شهادتَه الذاتيةَ ويعبِّر عن رأيه الشخصيّ فقط.

٢ ـ هم: وليد البني (طبيب)، جاد الكريم الجباعي (كاتب)، خيري الذهبي (روائيّ)، رفعت السيوفي (مهندس)، صادق جلال العظم (مفكّر)، نبيل المالح (مُخْرج)، عارف دليلة (خبير اقتصاديّ)، يوسف سلمان (أستاذ جامعيّ)، ياسين شكر (خبير إعلاميّ)، محمد نجاتي طيّارة (باحث)، قاسم عزاوي (طبيب وشاعر)، عبد الرزّاق عيد (أستاذ جامعيّ)، محمد قارصلي (مُخْرج)، ميشيل كيلو (كاتب)، عادل محمود (شاعر)، زينب نطفجي (ناشطة).

٣ ـ **السفير**، ٢٠٠١/١/٢٦.

٤ ـ **المستقبل**، ٢٠٠١/١/٣٠.

٥ ـ **الحياة**، ٢٠٠١/٢/١٨.

تعرّضت وثيقة الألف وأعضاؤها لحملة اتهمتها بالعمالة للخارج وتهديدها للوحدة الوطنية والاستقرار

وأمّتهم، وبنضالهم من أجل الديموقراطيّة والحريّة والعدالة.» وأضاف أنّه «بعد ستة أشهر من وعد الإصلاح، يَشْحذ بعضُ القادة سكاكينَهم استعداداً لمعركة فاصلة.» وأكّد في الختام أنّه:

«احتجاجاً على هذه الأجواء وافتقار هؤلاء المسؤولين إلى روح الحوار البنّاء، ولاعتقادي أنّ مهمّة الهيئة التأسيسيّة للجان إحياء المجتمع المدنيّ قد شارفتْ على الانتهاء، ولم يبق لها ما تعمله غيرُ إصدار عقدٍ مجتمعيّ سياسيّ جديد... [ولأنّ] اللجان التخصُّصيّة والقطاعيّة القاعديّة يجب أن تتولى من الآن فصاعداً التفعيلَ المباشر للمجتمع المدنيّ وتوجيه أنشطته... [ولأنّ] استمرار الهيئة التأسيسيّة الحالية يمكن أن يُحوّل دورَها إلى دورٍ سياسيٍّ صرفٍ قد يشوّش الحياةَ العامةَ في بلادنا، فقد قررتُ إنهاء عضويتي فيها، والانصرافَ إلى العمل ضمن لجنةٍ قيد التأسيس ستعنى بدراسة المجتمع الديموقراطيّ.»[١]

مصائر وأسئلة

هكذا يبدو أنّ تطلُّعات بعض المثقفين السوريّين قد عبّرتْ عن خبرة صاخبة، فيها ما فيها من النوستالجيا الليبراليّة ومن المشروعية والتعبير عن أزمة النخبة معاً.[٢] وكانت هذه التجربة بالنسبة إليهم امتحاناً للخروج من هامشية المثقفين الاجتماعيّة. لكنْ مهما كانت المصائرُ التي ستؤول إليها حركتُهم أو أدوارُهم، ومهما كانت الأسئلةُ المطروحةُ حول إسهامهم في تحريك فرص التطوُّر لمجتمعهم ودولتهم، فمن الواضح أنّهم يقفون اليوم مع فئات عديدة من المجتمع السوريّ على مفترق طرقٍ لم يعد من الواقعيّ أن يتوقّف اختيارُها على هذه الفئة أو تلك وحدها، بل سيكون من العقلانيّ أيضاً أن يتعلّق ذلك بإسهام الجميع، بما فيهم السلطةُ ذاتها، وبقدرتهم على إدارة حوارٍ فيه من العلنيّة والصراحة بقدر ما فيه من السلميّة وخصائص الاجتماع المدنيّ التي تَكْفل حداً متدرِّجاً من التسوية والتفاهم. فهذا سيكون وحده مدخلاً لعودة سوريا إلى كل أبنائها، وعنواناً ملائماً لعبور القرن الجديد وتحدّياته.

عندها لن يكون السؤالُ فقط «متى سيَخْرج المثقفُ من عزلة الخصوصيّ الفنيّ والخبير والمطّلع إلى فضاء المثقف العامّ والجمعيّ؟» بل سيضاف إليه سؤال «كيف تصبح مَمْلكتي من هذا العالم؟»

محمد نجاتي طيارة

باحث سوري في تخطيط التربية، وزميل مشارك في مشروع تنشئة الأحداث وتطويرها في المركز العربيّ للدراسات الاستراتيجية. من مساهماته في مجال التربية: واقع مدارس المعلم الوحيد وآفاق تطورها في سورية، والمناهج المدرسية وسبل تطويرها؛ وأوراق الشيخ محمد سعيد زهور عدي وسيرته: صورة رائد نهضويّ. وهو أيضاً عضو بهيئة لجان إحياء المجتمع المدنيّ في سورية، ومؤسس منتدى حمص للحوار.

١ ـ **السفير**، ٢٠٠١/٢/٢٢.

٢ ـ محمد جمال باروت، «حول النوستالجيا الليبراليّة لحركة المثقفين العرب»، **الحياة** ٢٠٠١/١/٢٨

إشكالية «المجتمع المدنيّ» في الثقافة السورية الراهنة

طيِّب تيزيني

الخارطة الثقافيّة السوريّة بعد وفاة الرئيس الأسد

في سوريا هذه الأيام حوارٌ بين جموع من المثقفين حول عدد من القضايا الثقافيّة والسياسيّة، ربما ما كان لها أن تَظْهر في عقود منصرمة، واتّصلتْ بخصوصيّة النظام الثقافيّ الذي أنتجه نظامٌ سياسيٌّ ذو بنية شموليّة معيّنة. ويلاحَظ أنّ ذلك الحوار أنتج أطيافاً من مسائل وتداعيات ذات علاقة بقضايا الإعلام والتعليم العالي والنظام القضائيّ وغيره، جنباً إلى جنب مع ما يُعتبر استحقاقاتٍ رئيسةً على الصُّعُد السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والتنظيميّة. ويأتي هذا الحوار في سياق حالَيْن كبْريَيْن تخترقان المجتمعَ العربيَّ في معظم حقوله وحيثياته، وهما: وصولُ هذا المجتمع إلى ما ندعوه «حُطاماً،» وتدفُّقُ النظام العولميّ الإمبرياليّ باتجاهه. واللافت أنّ عملية التدفُّق هذه باغتت القوى العربيّةَ، فأحدثتِ اضطراباً، وأنتجتْ أسئلةً كبرى ماتزال تَفْرض نفسَها على السياسيّين والمثقفين والمفكرِّين العرب، بل على أوساط جموع من سواد الأمّة.

وترافقَ ذلك مع دخول آثار الثورة المعلوماتيّة وثورة الاتصالات، لتُسْهم في تعميق الوعي الفاجعيّ في نطاق معظم تلك الفئات، يداً بيد مع وعْي الإحباط والتشظّي. وإذا كان تفكُّكُ الاتّحاد السوفييتيّ قد أفضى إلى استفراد العالم أميركيّاً عولميّاً، وجعلتْ ثورتا المعلومات والاتصالات ذلك ممكناً حيث يسعى القرنُ الأميركيّ إلى تلخيص الكون بـ «القرية الكونيّة الواحدة،» فإنّ حرب الخليج الثانية أتَتْ بمثابة أول «تجربة تطبيقيّة» لقوّة النظام العولميّ الإمبرياليّ الجديد. ثم برزت «التجربةُ التطبيقيّة» الثانية لقوّة هذا النظام في حرب كوسوفو، لتقدِّم نتائج وعقابيلَ أحدثتْ رعباً في العالم، وخوّلَتْنا وضعَ يدنا على ما نراه حاسماً في ذلك النظام: وهو أنّه نظامٌ شاملٌ يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر في سبيل تمثُّلهم ثم تقيُّئهم سِلَعاً. ففي حرب كوسوفو جرتْ محاولاتٌ حثيثة لتفكيك الهُويّات الوطنيّة، وإحياء الهُويّات الإثنيّة والطائفيّة والمذهبيّة التي من شأنها ــ في ظروف معيّنة ــ أن تُعوِّق التقدُّم التاريخيّ؛ كما جرى تهشيمُ ما نُظر إليه على أنّه مُعوِّق لعملية تفكيك البلقان سياسيّاً وثقافيّاً وجغرافيّاً. والطريف أنّ النظام العولميّ ــ بقيادة الولايات المتحدة ــ قدَّم ذلك بمثابة «إعادة بناءٍ لتلك المنطقة ديموقراطيّاً،» وعلى أساس «احترام حقوق الإنسان.»

في هذا وذاك، حَدَثَ تقاطعٌ بين الداخل العربيّ والخارج العولميّ على خلفيّة الديموقراطيّة. وقد قرأ مثقفون سوريُّون هذا التقاطُعَ، وانتهوا إلى أنّ ابتلاع الديموقراطيّة في المجتمع العربيّ يوازيه ــ حالياً ــ عصرُ انهيارها على يد النظام العولميّ الجديد. ولكنّ مثقفين سوريّين آخرين قرأوا التقاطع المذكور بوصفه تضاداً قاطعاً بين الحقلين المعْنيّين، فرأوا في الخارج العولميّ مَخْرجاً من الحُطام العربيّ المتّسم بغياب الديموقراطية في المقام الأول. وينبغي أن نضيف إلى ذلك فريقاً ثالثاً من المثقفين السوريّين رَفَضَ الموقفَيْن المومأ إليهما، الداخل العربيّ والخارج العولميّ، ليتّجه إلى «الخلف» باحثاً فيه عن أصالةٍ ما يستمدّ منها الاطمئنانَ والحمايةَ من «مخاطر العصر» الذي أَدْخَلَ البشريةَ في عنق الزجاجة، أيْ في «جاهلية القرن الحادي والعشرين،» بعد أن كان سيّد قطب قد تَحدَّث في حينه عن «جاهلية القرن العشرين.»

وإذا توخَّيْنا مزيداً من الدقّة في ضبط الخارطة الثقافيّة السوريّة في مرحلةِ ما بعد وفاة الرئيس حافظ الأسد، تعيّن علينا أن نشير إلى قطاع رابع من المثقفين لا يُسْتهان بوجوده، وتقوم أطروحتُه على أنّ تغيُّراً حقيقيّاً لم يعدْ حدوثُه محتملاً. ويجري تسويغُ ذلك إمّا انطلاقاً من الاعتقاد بأنّ المهمّات والاستحقاقات غدتْ أضخم من أن يُمْكن التصدّي لها لأنّ ذلك هو بمثابة تصدٍّ لقوى عالميّة عملاقة

متواطئة مع طغم الفساد والإفساد في الداخل؛ وإمّا في ضوء التشبُّث بمواقف عدميّة متأثِّرة بتجارب داخليّة مريرة وبإيديولوجيا «أفول الإيديولوجيّات» المتحدِّرة من الولايات المتحدة، بدأ بيد مع «ما بعد الحداثة» التي يجري تقديمُها على أنّها تدعو إلى إسقاط «الأنماط الأساسيّة» (مثل العقلانيّة والحداثة والديموقراطيّة والعلمانيّة والمجتمع المدنيّ) بسبب «استنفادها التاريخيّ.» ومن ثمّ يَستنتج ذلك القطاعُ من المثقفين أنّ ما نسعى إليه راهناً تحت عناوين «الدولة الوطنيّة» و«العلمانيّة» و«الهوية الوطنيّة» و«القوميّة» إلخ... لم يعد ذا مصداقيّةٍ معرفيّةٍ وتاريخيّةٍ؛ وبالمقابل ـ وهذا يتمّم ذاك ـ فإنّ «معاندة العصر الجديد» سوف تكون بمثابة إمعانٍ في محاولة عابثةٍ لإيقافِ ما لا يمكن الوقوفُ في وجهه.

ولا يصحّ إغفالُ فئة أخرى من المثقفين، الذين حقّقوا ـ بوصفهم كذلك، أيْ مثقفين ـ مكاسبَ ماديّةً أو إداريّةً أسهمتْ في إدراجهم في حقل التكنوقراط والموظَّفين «الثابتي المواقع»، فتحوّلوا «مثقفين موظفين» أو «موظَّفين مثقفين» يَحْرِصون على الأوضاع كما هي، دون تغيير أو إصلاح أو تحديث. ولذلك فهم يحرصون الآن على تَجْسير العلاقة بين النظام السياسيّ والجمهور الواسع، ولكنْ على نحو يَسْمح باستبقاء امتيازاتهم ومكتسباتهم المشكوكِ في نزاهتها وفي الطرق التي أدّت إليها؛ وهذا ما يُسيء إلى الفريقين المذكورَيْن كليْهما: الجمهور، والنظام السياسيّ الراهن في توجُّهه الإجماليّ نحو الإصلاح والتطوير والتحديث الوطنيّ الديموقراطيّ.

سياق الدعوة إلى «المجتمع المدنيّ»

في تلك المناخ الثقافيّ، وفي ما يتطابق معه من مناخ سياسيٍّ يحمل عنوان «مرحلةٍ انتقاليّةٍ، معقّدةٍ ومركّبةٍ وغير متبلورة في كثير أو قليل من أوجهها واحتمالاتها، برزت الدعوةُ إلى «المجتمع المدنيّ» من قِبل فريق من المثقفين بوصفه مبتدى العمل الثقافيّ السياسيّ في المرحلة الجديدة. وجدير بالاهتمام أنّ المثقفين الذين راحوا ينادون بالمجتمع المدنيّ قد يصحّ النظرُ إليهم في ضوء التمييز بين الفريق الأول والفريق الثاني، اللذَيْن أتيْنا على ذكرهما. الأول الذي انطلق من القول بغياب الديموقراطيّة في الداخل كما في الخارج العولميّ، ووصل إلى أنّ «المجتمع المدنيّ» ـ بما يشترطه من حضورٍ ديموقراطيّ ـ يأتي ردّاً على ذلك؛ والفريق الثاني الذي يرى في الاندراج، ما أمْكن، في النظام العولميّ الجديد حلاً لإشكاليّة غياب الديموقراطيّة في الداخل، نظراً إلى أنّ النظام المذكور كما يُقال هو المنقِذ لنا من «الاستبداد الداخليّ.» خصوصاً إذا كان الأمر متّصلاً بـ «الخصخصة الاقتصاديّة» و«الليبراليّة السياسيّة الجديدة» و«اقتصاد السوق» المتحرِّر من مثل الضوابط التالية: العدالة في توزيع الثروة، ونظام الضمان الصحيّ والاجتماعيّ، والقطاع العامّ، والدولة المحكومة بآلية السوق وحدها.

وهنا تلزم الإشارةُ إلى أنّ ممثِّلي هذا الفريق الثاني قد لا يتجاوزون العشرات؛ في حين أنّ أفراد الفريق الأول ـ ويُعَدُّون بعشرات الآلاف ـ هم مَنْ يمثِّل الجسدَ الأكبرَ من «أصدقاء المجتمع المدنيّ.» ومن شأن هذا أن يضع يدنا على «حُكْم قيمة» جرى استنباطُه من خلال بعض الدارسات والمقاربات الميدانيّة التي قمنا بها مع بعض طلاّب الدارسات العليا، وهو أنّ هؤلاء المثقفين أناس وطنيُّون ديموقراطيُّون. ولكنّ أنْ يكونوا ما هم عليه لا ينفي أن يكونوا ـ ويكونَ غيرُهم ـ بشراً يخطئون ويصيبون، بل ربما يُخْطِئون كثيراً ويصيبون قليلاً. ويبقى حُكْمُ القيمة هذا مَنُوطاً بالممارسة العمليّة والنظريّة السوسيوثقافيّة التي يُنجزونها أولاً، وبوجهات النظر المنهجيّة والمعرفيّة التي تمثِّل مرجعياتِ مَنْ يُطْلق حُكْمَ القيمة هذا ثانياً. بيد أنّ اللاحقة التالية قد تكون حاسمةً

بالنسبة إلى تقويم ما يقوم به أولئك على أرض الواقع، ونعني بذلك أنّ خصومَ دعاة المجتمع المدنيّ الوطنيّين الديموقراطيّين قد يمارسون تأويلاً سياسيّاً إيديولوجيّاً لنشاط هؤلاء يَجْعل منهم أناساً يأتمرون بأوامر «العدوّ الأجنبيّ»، بهدف التشكيك في صدقيّتهم الوطنيّة والقوميّة الديموقراطيّة أمام أعيُن جمهور السواد الأعظم. وقد يكون من طريف الموقف أن نتبيّن أنّ بعضَ مَنْ يقوم بعملية التشكيك المذكورة ربّما يقع هو نفسه في التُّهمة التي يُطْلقها في وجه أولئك. ومن شأن هذا أن يعني أنّنا ـ في الحال التي تخصّ هؤلاء المشكّكين ـ حيال خطاب إيديولوجيّ سياسيّ قَبْحيّ. ولذلك، وفي سبيل الحفاظ على صدقيّة البحث المعرفيّة، نُقصي هنا الخطابَ الذي قد يَسْتخدمه هذا الفريقُ أو ذاك.

أتى الحديثُ عن «مجتمع مدنيّ» في سوريا منذ بضعة أشهر متزامناً مع ظهور الحديث عن ضرورة القيام بإعادة بناءٍ للبنى والهياكل والمؤسّسات الاقتصاديّة والسياسيّة والتعليميّة والقضائيّة وغيرها. وقد أفْصح ذلك عن نفسه بصيغة تطوير هذا كلّه وتحديثه بأفق وطنيّ ديموقراطيّ. ولعلّنا نرى في «خطاب القَسَم،» الذي قدّمه رئيسُ الجمهورية العربيّة السوريّة الدكتور بشّار الأسد، وكذلك في «حديثه» إلى صحيفة **الشرق الأوسط** في ٢٠٠١/٢/٨، مرجعيتَيْن اثنتَيْن لتلك الصيغة التطويريّة. أمّا اللافت في هاتَيْن المرجعيتَيْن فقد يتمثّل في التأكيد على أنّ ما يحتمله البلدُ راهناً هو ما ينبغي الشُّغل عليه. ومن ثَمّ، فإنّ هذه الصيغة، التي تمتلك أو تُضْمِر جدليةَ الواقع والفكر وجدليةَ الواقع والممكنات، تقدّم نفسَها رؤيةً منهجيّةً لكيفية حلّ المشكلات الموروثة والجديدة. وعلى هذا، فالحديث هنا **مشروط** بالانطلاق من بلدٍ ذي تركيب اقتصاديّ سياسيّ وسوسيوثقافيّ معيّن، وليس الحديث هكذا بإطلاق خارج التاريخ أو داخل أيّ تاريخ. وهذا الحديث هو، كذلك، أمر يستدعي الحفاظَ على خصوصيّة التركيب المذكور، بحيث لا يصحّ التعاملُ معه كما نتعامل مع أمر آخر، بالاعتبار المنهجيّ. وبتعبيرٍ آخر نقول إنّ المشروطيّة الأولى قد تتحدّد بجدليّة الواقع والممكنات، في حين قد تتحدّد المشروطيّةُ الثانية بجدليّة الواقع والمنهج؛ وكلتاهما تُفضي إلى الأخرى. ومن شأن هذا أن يعني أنّ أنبلَ الأفكار وأكثرَها تقدُّميّةً يمكن أن تتحوّل إلى نقيضها إنْ وُضعتْ في مرحلة تاريخيّة لا تحتملها. وفي هذه الحال، يكون أصحابُ هذه المحاولة قد فرّطوا في هذه الأفكار لمرحلة أخرى قد تحتملها، **أولاً**؛ ويكونون قد أسْهموا في إضعاف الحركة الوطنيّة الديموقراطيّة العقلانيّة، بل يجدون أنفسَهم مرغمين على الدخول في الأنفاق بعد خروجهم إلى الشمس، **ثانياً**؛ ويكونون ـ **ثالثاً** وأخيراً ـ قد استَفَزّوا ما يُمْكن أن يُعتبر أعشاشَ دبابير ربما مازالت تسدُّ الأفقَ وتضيّق الخناقَ على الزَّرْع والضَّرْع والعباد، كما على مَنْ رَهَنَ نَفْسه لاتجاه التطوير والإصلاح والتحديث الوطنيّ الديموقراطيّ.

ذلك الموقف المركّب يأتي تعبيراً عن اختراق المشروطيّة الأولى وامتهانها والازدراء بها. فجدليّة الواقع والممكنات لا تَرْفض الإقرارَ بالإرادة السياسيّة التاريخيّة في أيّ مشروع سياسيّ ثقافيّ، ولكنّها تَرْفض الأخذَ بنزعة إرادوية تضع الرغبات فوق الواقع التاريخيّ المجتمعيّ المشخّص. أمّا اختراق المشروطيّة الثانية (جدلية المنهج والواقع) فيُفصح عن نفسه من خلال الاعتقاد بوجود كيفيّات ثابتة للتعامل مع مفهوم أو آخر، ومن شأن هذا أن يسدّ الأبوابَ أمام استنباط كيفيّات جديدة يمكن الاحتكامُ إليها في إطار التنهيج لمشكلات تنتمي إلى مجتمعٍ شديد التعقيد. وفي مثل هذا الحال، يجري اللجوءُ إلى منهج معيّن في حرْفه دون روحه، أيْ إلى الرماد دون الوهج. وهذا ما حدث ويحدث، خصوصاً، على صعيد تناول المنهج التاريخيّ الجدليّ الهيجليّ أو الماركسيّ. إذ

إن أنبل الأفكار وأكثرها تقدّمية يمكن أن تتحول إلى نقيضها، إن وضعت في مرحلة تاريخية لا تحتملها

في هذا الحقل يُطْرح مثلُ التساؤل التالي: مِنْ أين ننطلق نحن في سوريا، مِنْ هيجل الذي كان يرى أنّ المجتمع المدنيّ يتأسّس على الدولة، أم مِنْ ماركس الذي كان يرى أنّ هذه الدولة تتأسّس على المجتمع المذكور، أم من مرجعيّة أخرى قد تَسْتَلْهم هذَيْن الموقفَيْن بقدر أو بآخر؟!

إنّ بحثاً علمياً ميدانياً مشخّصاً يَسْتلهم ما يراه منهجاً مناسباً هو المخوَّل تقديمَ إجابات أوليّة مفتوحة على صعيدِ ما نحن بصدده. وغيرُ ذلك إنّما يسيء إلى المنهج المعنيّ، وإلى المجتمع الذي يُراد لهذا المنهج أن يتناوله.

الدولة والمجتمع المدنيّ والمجتمع العموميّ

والآن، إذا لاحظنا أنّ المجتمع العموميّ والدولة القانونيّة وإرهاصاتٍ من المجتمع المدنيّ كانت قد قُضِمتْ شيئاً فشيئاً من قبل نُخَبٍ سياسيّة وماليّة وتجاريّة وعسكريّة أتت من التاريخ وانتصبتْ بعد ذلك ضدّ نموّه، فإنّ حديثاً عن كيفيّة إعادة البناء سيكون عبثاً جديداً يضاف إلى تلك الوضعية إذا ما وَجّهَ أصحابُ هذا الحديث نشاطَهم من السفح إلى الجبل، هكذا دون توسُّطاتٍ واستراحاتٍ وتأمُّلاتٍ في الواقع الكثيف وفي الممكنات المحتملة فيه. وبصيغة أخرى، نلاحظ أنّ أولئك يمتلكون الضميرَ الوطنيّ والنوايا الطيّبة، ولكنّهم يتنكّبون عن المعطيات الواقعيّة التي تُتيح بكُلْكلها على الواقع الكثيف. وهم، لهذا، يتحمّلون مسؤوليّةً معرفيّةً وسياسيّةً أكثر ممّا يتحمّلها غيرُهم في عملية التطوير والإصلاح والتحديث الوطنيّ الديموقراطيّ.

إنّ الأستاذ ميشال كيلو، بوصفه أحدَ نماذج الدعاة إلى المجتمع المدنيّ، يؤسِّس لآرائه حول «السلطة والدولة والمجتمع المدنيّ» بالفكرة التي ترى أنّ بناء الدولة ـ وطنيّةً وغيرَ وطنيّةً ـ أمرٌ غيرُ ممكن دون مجتمع مدنيّ أو غير مدنيّ. وبتعبيره هو: «المجتمع المدنيّ، أم الدولة الوطنيّة؟.. وكأنّ بناء الدولة ـ وطنيّة وغير وطنيّة ـ ممكن دون مجتمع مدنيّ أو غير مدنيّ»[1] فبحسب ذلك، يتعيّن على المرء أن يُقرّ بوجود «الدولة» مقترنةً دائماً بـ «المجتمع المدنيّ»، من حيث الأساسُ التاريخيُّ. ولكنّ هذا يتجاوز واقعةً تاريخيّةً، هي أنّ المجتمع المذكور أتى بعد الدولة لأنّه جَسّدَ مرحلةَ نموّ اجتماعيّ تبلورتْ خصوصاً في المجتمع البورجوازيّ الحديث؛ وأنّ «الدولة» أفْصحتْ عن نفسها مع تشكُّل المجتمع المنقسم طبقيّاً، سواء ظهر ذلك عَيْناً أم تلفَّع بأرْديةٍ إيديولوجيّةٍ ما. ولعلّ الأستاذ كيلو خلط هنا بين المجتمع المدنيّ و«المجتمع المدينيّ». فهذا الأخير اقترن، عموماً، بنشوء مجتمع يقوم على الاقتصاد البضاعيّ وعلى تقسيم العمل ونشوء المدينة كمركز اقتصاديّ وسياسيّ وثقافيّ الخ. وإلاّ، فسوف يلتقي رأيُ كيلو مع مَنْ يرى في التاريخ خزّاناً تشكلتْ عناصرهُ كلُّها أو معظمُها في بواكيره، و«المجتمع المدنيّ» يغدو ـ في هذه الحال ـ أحد هذه العناصر. وقد قاد ذلك الاعتقادُ أحدَ الكتاب المنخرطين في هذه الدعوة إلى الفكرة الكليّة التالية، وهي أنّ «الدولة في النهاية ليست إلاّ مؤسسةً من مؤسسات هذا المجتمع المدنيّ.»

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ بناء الدولة ـ في الحالة الأولى ـ مشروطٌ بوجود مجتمع «مدنيّ» أو «غيرِ مدنيّ» (وهنا نضع يدنا على خلط بين المجتمع العموميّ الذي يمثّل بداهةَ الاجتماع البشريّ، والمجتمع المدنيّ بمثابته حالةً متقدّمةً في التاريخ الاجتماعيّ)، في حين تَظْهر الدولةُ ـ في الحالة الثانية ـ بوصفها إحدى مؤسّسات المجتمع المدنيّ ذاته. وفي الحالتَيْن، نفتقد تدقيقاً تاريخيّاً ووظيفيّاً للمصطلحات الثلاثة: المجتمع العموميّ، والدولة، والمجتمع المدنيّ.

١ ـ جريدة النهار البيروتيّة، الخميس في ١ شباط ٢٠٠١.

ويتّضح الموقفُ التأسيسيّ من الدولة، لدى الأستاذ كيلو، بالتباس آخر أو بإشكالٍ معرفيّ تاريخيّ آخر، حين يُفصح عن طموحه في التأسيس لـ «سلطة مختلفة تكون سلطةً لدولةٍ هي لمجتمعها كلّه، لا لِفرْقة من فِرَقه أو تيارٍ من تياراته أو طبقةٍ من طبقاته.» وقد يصحّ الأخذُ بهذا الذي يعلنه الأستاذ كيلو لو أتى في سياق خطاب سياسيّ تعبويّ (إيديولوجيّ). ولكنّه حين يُطرَحُ في مقالة تَهْدف إلى «تحديد الخلاف حول مقولة المجتمع المدنيّ .. وتعدُّدِ طرائق فهمه وصعوبةِ تعريفه [وتحديد] أنماطه وأشكال علاقته بالدولة،» كما يجيء في كلامه، فإنّ تفحُّصَه تاريخياً ومعرفياً ومنطقياً يصبح أمراً لازماً.

هاهنا نتساءل ما إذا كان نشوءُ الدولة استجابةً لطموحٍ ما من قبيل إيجاد «عقد اجتماعيّ» يتواضع أفرادُ المجتمع على صَكّه، بحيث تكْتسب الدولةُ بمقتضاه وظيفةَ الدفاع عن كل وحدات هذا المجتمع. ونحن نرى أنّ الدولة، إذ تنشأ، فإنّها تكون قد أتت وفق بنية محدَّدة، ضمناً وإضماراً أو صراحة وإعلاناً، بحدود الوظائف الطبقيّة المنُوطة بها. ذلك لأنّها هي نفسها نتاجُ تطورٍ مجتمعيّ طبقيّ أولاً، ولأنّها تعبيرٌ عن مستوى رفيع في هذا التطوُّر ثانياً: إنّها تَضْبط «عقلَ حاملها الاجتماعيّ»، المتمثِّل بالطبقة أو بالطبقات القابعة وراءها. ولذلك نلاحظ أنّ أطروحة «العقد الاجتماعيّ» هي ــ في نشأتها التاريخيّة ـ إيديولوجيّة احتفائيّة ذاتُ طابعٍ شعبويّ أفْصح عن نفسه في مرحلة انتصار الثورة البورجوازيّة الفرنسيّة التي ظهرتْ وكأنّها ثورةٌ تمت عبر الجميع وتُثْمر لصالح الجميع.

إنّ ذلك النزوع إلى النظر إلى «الدولة» من موقع أوتوبيا مثاليّة، وبوصفها ثمرةَ الجميع، ومن أجل الجميع، وفوق الطبقات، نواجهه كذلك على صعيد النظر إلى «المجتمع المدنيّ» لدى بعض دعاته. فالمجتمع الأخير يتحوّل إلى مخلِّص للبشريّة في أهدافها وغاياتها ومصالحها ومطامحها. فأحد هؤلاء الدعاة يكتب قائلاً: «إنّ الأهداف والغايات جميعها، وكلّ المصالح والمطامح، تحتاج لتحقيقها إلى المجتمع المدنيّ.»[1] وفي هذا وذاك، نضع يدنا على سمتَيْن رئيستَيْن كبريَيْن للدولة والمجتمع المدنيّ كليهما: ١) أنّهما ظاهرتان تحقّقان، إذا ما تمكنتا من النشوء والاستمراريّة في مجتمعٍ بشريّ ما، الخلاصَ والمساواةَ ؛ و٢) أنّهما ظاهرتان غير مشروطتَيْن بالشروط التاريخيّة المشخّصة. في الحالة الأولى نقف وجهاً لوجه أمام أوتوبيا مستمدّةٍ من مشروعيّة الوضعيّة العربيّة والسوريّة الطامحة إلى التغيير والتحرُّر من أعباء واقع تعسٍ شقيّ. وأمّا في الحالة الثانية، فيَظْهر «التاريخُ» مهزوماً ومعلَّقاً بل ومُداناً أيضاً

من أين نبدأ؟

برز الحوارُ في سوريا الراهنة حول المجتمع المدنيّ في حالة تاريخيّة وسوسيوثقافيّة وسياسيّة محدَّدة تتطلّع إلى التغيير، بعد عقود من السنين ظهرت البنيةُ المجتمعيةُ فيها وكأنّها مُغْلقة. ولذلك لم يكن ظهورُ الحوار المذكور صيغةً من سجالاتٍ نظريّةٍ بريئة، وإنّما أتى متْقلاً بأعباء من القضايا والمشكلات المعلّقة والجديدة. ولهذا كانت الأسئلة الإشكاليّة في مقدّمة تلك السجالات، وأهمُّها ما أَفْصح عن نفسه على النحو التالي. «مِنْ أين نبدأ في عملية التغيير في سوريا ضمن حالة محليّة وإقليميّة وعالميّة معقّدة أشدَّ التعقيد؟»

ففي الداخل، هيمنةٌ لأجهزة تكاد تكون تامةً على المجتمع والدولة والمؤسَّسات، ومن ثم محاولةٌ لإجهاض الإرهاصات الأولى لتيار التطوير الوطنيّ الديموقراطيّ. وفي الوضع الإقليميّ، تعاظُمُ

١ ـ جريدة **الثورة**، ٢٠٠٠/١٢/٣٠.

مشروعُ تأسيس الدولة الوطنية الدستورية مطلب راهن وملح، في حين يمثّل مشروعُ المجتمع المدنيّ حالةً استراتيجيةً يُمْكن أن تستهلك حقبةً تاريخيةً أو أكثر من تطوّر الوضع السوريّ

الصراع التاريخيّ العربيّ الصهيونيّ، خصوصاً مع انطلاق الانتفاضة العظمى، انتفاضةِ الأقصى، التي قد تمثِّل واحداً من أعظم الشروخ في جسد المشروع الصهيونيّ منذ ما ينوف على المائة عام. وفي الوضع العالميّ، نشوءُ النظام العولميّ الإمبرياليّ الجديد في رحم الإمبرياليّة الرأسماليّة، وسعيُه الحثيث إلى تفكيك العالم وتحويلِه إلى «سوق كونيّة سلعيّة،» ومحاولتُه تفكيكَ الهُويات المثمرة تاريخياً (مثل العقلانيّة والحداثة والوطنيّة والقوميّة الخ.) من طرف وإحياءَ الهُويات المستنفَدة تاريخياً أو المعوِّقة للتقدُّم التاريخيّ (مثل الطائفيّة والمذهبيّات الدينيّة) من طرف آخر.

في خضمّ تلك الوضعيّة المركّبة والمعقّدة، كان من طبائع الأمور المشخّصة أن يكتسب سؤال «من أين نبدأ؟» أولويةً حاسمة. هاهنا، اخذت المواقفُ تُفْصح عن نفسها مخالفةً ومتمايزةً. أمّا ما يتّصل بموضوع بحثنا في هذه المداخلة، فقد تبلور في صيغتَيْن راحتا تتّضحان شيئاً فشيئاً في سياق الكتابات السّجاليّة التي نُشرتْ في الصحافة السوريّة (خصوصاً في جريدة **الثورة**) كما في الصحافة اللبنانيّة (جرائد **السفير** و**الحياة** و**النهار** وقبلها جريدة **المحرر نيوز**). وقد كانت البداية الأولى ـ على حدّ علمنا ـ التي طَرَحَتْ إشكاليّةَ «المجتمع المدنيّ» في سوريا قد ظهرتْ في مقالةٍ لنا حملتْ عنوان: «دولة القانون والمؤسّسات وحرية التعبير: بداية قبل كل بداية» في جريدة **الثورة**، بتاريخ ٢٠٠٠/١١/١١ وقد أردنا في هذه المقالة أن نثير فكرةَ التأسيس النظريّ السياسيّ والمعرفيّ لأولويّة الأسئلة والإجابات في مرحلة سوريا الجديدة. وجديرٌ بالقول إنّ ثمّة مقالةً نشرتْها جريدةُ **المحرر نيوز** عمل كاتبُها على تفنيدِ ما أخذ مثقفون سوريّون يطرحونه في إطار «المجتمع المدنيّ» بوصفه مسالةً ينبغي مباشرةُ الدخولُ في عملية التأسيس العمليّ لها. وقد أنتجت الفكرةُ التالية، التي وردتْ في مقالتنا المذكورة، ردودَ فعل واسعةً في أوساط أولئك المثقفين، ومؤدّاها أنّ الإشكالية النظريّة الجديدة تتمثّل في دعوة مجموعات من السياسيّين والمثقفين إلى إضعاف الدولة لصالح مؤسّسات «اجتماعيّة مدنيّة.» ويلاحَظ أنّ هذه الدعوة إلى إضعاف الدولة تأتي في مرحلة لم تتشكّل فيها هذه الأخيرة، وإنّما تشكلتْ فيها سلطاتٌ أخرى وأجهزةٌ أخرى قدّمتْ نفسها بديلاً عنها طوال عقود من الزمن؛ هذا بالإضافة إلى دعوة النظام العولميّ الإمبرياليّ الجديد إلى تفكيك الهويات التاريخيّة «المثمِرة تاريخياً،» ومنها الهويةُ الدولتيّة في العالم العربيّ. والطريف في هذا وذاك أنّ المطلوب راهناً يتمثّل ـ بالضبط ـ في تأسيس الدولة الحقيقيّة القادرة على ابتلاع ما يَدْخل في نطاق سلطات وأجهزة أمنيّة تحاول الخروجَ عليها ولذلك، فإنّ الدعوة إلى المجتمع المؤسساتيّ (المدنيّ)، إنْ لم تَقْترن بالدعوة إلى تأسيس دولة متينة متماسكة قوية قانونيّة تَفْرض نفسَها على الجميع، فإنّها تتحوّل إلى عملية مرهِقةٍ جديدة.

لقد أثارت تلك المقالةُ عدداً من الكتّاب الذين حرّروا بعضَ المقالات لمهاجمتها، وخصوصاً لمهاجمة تلك الفقرة التي أوردناها توّاً وكان الأستاذ كيلو واحداً من أولئك الكتّاب. فصدّرَ مقالتَه المذكورة آنفاً بطرْح مسألة «المجتمع المدنيّ،» كما وردتْ في مقالتي على النحو السابق، بأنْ وضعها بصيغة منطقيّة صُوَريّة، فكتب يقول إنّ الحوار حول المجتمع المدنيّ والدولة الوطنيّة «تحوّل... مادةَ جدلٍ يشبه جدلَ البيضة والدجاجة الشهيرة، الذي يَحْصر اهتمامَه في الإجابة عن سؤال واحد هو: أيُّهما يسبق، أويجب أن يَسْبق، الآخرَ: المجتمعُ المدنيّ أم الدولةُ الوطنيّة؟» ولكنّ الحقّ أنّ قراءة كيلو لمقالتنا كانت مشوبةً بكثير من الاستعجال، وبقليل من الرويّة المنهجيّة النظريّة، وجرى إغفالُ الوجه الحاسم في هذه المقالة وفي الفقرة المقتطعة منها خصوصاً. فلم يَكُنْ في المقالة مثلُ تلك

الصيغة التي قدّمها الأستاذ كيلو: «إمّا... وإمّا»، بل سعيٌ لوضع اليد على ما هو حاسمٌ راهناً ضمن الوضع السوريّ الراهن ومن دون إغفالٍ للوجه أو للأوجه الأخيرة التي قد تندرج في مرحلة أو في مراحل أخرى لاحقاً. وهذا ما اتّضح في المقالتَيْن الأُخريَيْن، اللتَيْن نُشرتا في جريدة **الثورة** الدمشقيّة لاحقاً (الأولى بتاريخ ٢٠٠٠/١٢/٩، والثانية بتاريخ ٢٠٠١/١/٦). وجدير بالتنويه أنّ الأستاذ كيلو كَتَبَ مقالتَه ونَشَرَها في تاريخ لاحق على هَذَيْن التاريخَيْن الأخيرَيْن (وكان تاريخها في ٢٠٠١/٢/١)؛ وهو ما يقتضي الافتراضَ أنّه قرأها قبل كتابة مقالته، كما كان قد قرأ مقالتنا الأولى المنوّه إليها من قبل. ويُمْكن ملاحظةُ أنّ «أصدقاء المجتمع المدنيّ»، في معظمهم، تركوا العنانَ يتّجه سريعاً نحو خطوات تطبيقيّة بكيفيّة غير متوازنة مع أفكارهم وتصوُّراتهم ومقارباتهم حول المنظومة المنهجيّة والمعرفيّة والإيديولوجيّة المتّصلة بـ «المجتمع» المدنيّ. كان هنالك لهاثٌ نحو الفعل وتضاؤلٌ على صعيد النظر؛ وهو ما أَنْتج ما قد نعتبره خدوشاً بل شروخاً في العملية ذاتها، إذ لم يتسنّ للجميع ـ بمن فيهم كاتبُ هذا النصّ ـ أن يُنْتِجوا من المعرفة العلميّة ما يُمْكن أن يمثّل مدخلاً نظرياً ومنهجياً لما نحن بصدده!

ننطلق، الآن، من الفقرة التي أتينا عليها في سياق سابق من هذا المقال، لمحاولة وضع اليد على الإشكال المعرفيّ والمنهجيّ والتاريخيّ الماثل أمامنا. كما نضع في حسباننا المسائلَ الأخرى التي أوردناها في مقالتيْنا الأُخريَيْن، يداً بيد مع الكتابات التي نُشرتْ في ذلك الوقت وقدّمها كتّابٌ أَظْهروا اهتماماً بما كتبناه وما يتّصل بما نحن في صدده الآن:

١ ـ إنّنا نرى في **مفهوم** «المجتمع الأهليّ» حالة مُشْكلةً في الفكر العربيّ عموماً؛ فهو ـ في عموم الموقف ـ ظلّ غيرَ ذي حضور ملحوظ في هذا الفكر. ولكنّ **المجتمع** المدنيّ، من حيث هو واقعة سوسيولوجيّة مشخّصة، يُمْكن وضعُ اليد عليه، بقدْرٍ أو بآخر، خصوصاً في مرحلة الاستقلال الأولى في سوريا وربما حتى عام ١٩٥٨. وقد بُدئ بقضم هذا المجتمع، مع الدولة القانونيّة الدستوريّة والحياة السياسيّة وكذلك مع المجتمع العموميّ، من قبل مجموعةٍ من الأجهزة السلطويّة ستكوّن شيئاً فشيئاً ما نُطْلق عليه «دولةً أمنيةً» (بعد وضعه بين قوسيْن تعبيراً عن إشكاليّة هذا المصطلح الدلاليّة).

٢ ـ انطلقنا من أنّ سؤال الأولويّة في ما يخصّ المرحلةَ الجديدةَ القديمةَ في سوريا يتّصل بمسألة **الدولة**، لا بمسألة **المجتمع المدنيّ**. أمّا المسوِّغ الذي رأيناه كامناً وراء ذلك، فينشعب إلى شعبتَيْن اثنتَيْن. وتتحدّد الشعبةُ الأولى منهما في ضرورة التمييز المنهجيّ والتاريخيّ بين أمرين متّصليْن بالمجتمع المدنيّ، يتمثّل أولهُما في الدعوة إلى المجتمع المدنيّ، في حين يُفْصح ثانيهما عن نفسه بصيغة هذا المجتمع نفسه. فإذا ما قُمْنا **بالدعوة** إلى هذا الأخير، فإنّ هذا ليس من شأنه أن يعني أنّه (أي المجتمع المدنيّ) أصبح **قائماً** أو ناجزاً في أشهر أو في سنة، لأنّ إنجازه هو بمثابة إنجاز مشروع تاريخيّ مديد يتعرّض لبنيات المجتمع السوريّ العامّة والخاصة بهدف تغييرها وإعادة بنائها عبر إنتاج ما يستجيب لنمط المجتمع المدنيّ بنحوٍ أو بآخر. وأن تقوم بذلك إنّما يعني العملَ مع الناس بحيث يتحوّلون ذاتاً فاعلةً واعيةً للتاريخ، بعد أن عاشوا سنين مديدةً بوصفهم موضوعاً متلقّياً للتاريخ عموماً. ولهذا، فإنّ السؤال المتعلّق بالمجتمع المدنيّ في الشرط التاريخيّ السوريّ المشخّص لا يمكن أن يكون متعلّقاً بسؤال الأولويّة في الفعل الجديد. أمّا على صعيد الدولة فإنّ الأمر لا يَحْتمل التمييزَ بين الدعوة إليها من طرف، والانخراطِ في إنتاجها من طرف آخر (وهنا تتحدّد الشعبة الثانية). ذلك لأنّ

كأنّ بعض «أصدقاء المجتمع المدنيّ» أراد أن يقوم بدور «دولة» ترنو إلى أن تكون في طور التأسيس، وبدور مجتمع مازال شطر كبير من أبنائه أميين

الوضعيّة السوريّة الراهنة لا تَحْتمل إرجاءَ تأسيس مثل هذه الدولة الوطنيّة الدستوريّة القانونيّة إذا ما أُريدَ لتيار التطوير والإصلاح والتحديث الوطنيّ الديموقراطيّ أن يأخذ مداه. إنّ مشروع تأسيس هذه الدولة هو من قَبيل مطلب خلاصيٍّ راهنٍ مُلحّ يحقّق عمليةَ إعادة بناء البلد، في حين يمثّل مشروعُ المجتمع المدنيّ حالةً استراتيجيّةً تاريخيّةً مفتوحةً يمكن أن تَسْتهلك حقبةً تاريخيّةً أو أكثرَ من تطوُّر الوضع السوريّ. ومن ثمّ، قد نعبِّر عن ذلك بأنّ العمليّة على صعيد الدولة تَسْتلزم توازياً وتزامناً تاريخيّاً بين الدعوة إلى إنشائها وتعميقها؛ أمّا العمليّة على صعيد المجتمع المدنيّ فلا تَسْتلزم مثلَ هذه العلاقة بين الدعوة إليه والعمل على تخليقه. هناك يبرز التجاذُبُ بين الدعوة إلى الدولة والعمل على إنتاجها على نحوٍ مباشرٍ تضيق فيه التوازياتُ بين الاستراتيجيّة والمرحليّة. وأما هنا فيمكن أن تكون هذه التوازيات بين المنظومتَيْن، الدعوةِ إلى المجتمع المدنيّ والعملِ على إنتاجه، فسيحةً وبفضاءٍ تاريخيّ مفتوح.

٣ ـ لم يضع معظمُ مَنْ كَتَبَ حول المجتمع المدنيّ وآلياته وعناصره وتجلّياته بعين الاعتبار أنّ الكثير الكثير ممّا طرحوه هو من شأن المجتمع السياسيّ. وهذا الأخير يمثّل ـ مع غيره ـ حقلَ تجلّي الدولة الوطنيّة الدستوريّة القانونيّة. فالحياة الحزبيّة، والحراك السياسيّ، والإقرارُ بالتعدُّديّة بأنواعها وكيفياتها، والحرياتُ الديموقراطيّة، ومبدأُ تداول السلطة سلمياً، والمشاركةُ السياثقافيّة المباشرةُ في صوغ القرار وتنفيذه ومراقبته، وفصلُ السلطات عبر تواشجها جدليّاً، إنّ ذلك وغيره وهو من شؤون المجتمع السياسيّ الذي تكوِّنُ الدولةُ المعنيّةُ حقلَ تجلّيه وحامياً له وضامناً. لذلك، فإنّ ما جاء في ما قدّمه «أصدقاءُ المجتمع المدنيّ» في كتاباتهم ومداولاتهم يندرج في المهمات التاريخيّة لمثل تلك الدولة. وقد أظْهر هذا الخطأُ النظريُّ المعرفيُّ، في عدم تبيُّن العلاقة بين المنظومتَيْن، كم هو مؤلمٌ أنْ ظلَّ قليل أو كثير من أولئك يَعْتقدون أنّ مهماتهم الراهنة تقوم على إيجاد «لجان المجتمع المدنيّ» قبل الدعوة إلى تشكيل لجان ديموقراطيّة جديدة لمعالجة الإصلاح القضائيّ والتعليميّ والتربويّ والإداريّ في الهياكل القائمة ومن موقعها وباتجاه تطويرها أو تجاوزها. كما أَظْهر أنّ السعي في سبيل ذلك يَقْتضي وجودَ مؤسَّسة قانونيّةٍ ضابطةٍ له وفاعلةٍ باتجاه تطويره. فبدا الأمرُ وكأنّ فريقاً منهم أو آخر أراد أن يقوم بدور «دولة» ترنو إلى أن تكون في طور التأسيس، وبدورِ مجتمعٍ مازال شطرٌ كبيرٌ من أبنائه أميِّين ويعيشون على حوافي الزمن التاريخيّ. وأخيراً، أَظْهر الخطأُ المذكورُ إهمالاً (ضمنيّاً على الأقلّ) لدور الشعب في التأسيس لمثل تلك اللّجان، حين يمتلك الوعيَ التاريخيَّ بضرورته وبإمكان تحقيقه على نحوٍ يكون هو نفسُه ـ مع مثقفيه الوطنيِّين الديموقراطيِّين ـ في صُلْب العملية ذاتها. ويُمْكن القول إنّ الاعتقاد بكون المثقف السوريّ الوطنيّ الديموقراطيّ غيرَ ملتَزم بسقف التاريخ ـ فيَطْرح من القضايا ما يتماهى مع مُثُله العليا، كما ظَهَرَ في أدبيّاتِ مجموعةٍ من أولئك المثقفين ـ قد يقود إلى نتيجتَيْن اثنتَيْن بالغتَي الأذى بالنسبة إلى القضية المَعْنيّة هنا. أما الأولى منهما فستُضمر حداً من حدود النظر إلى الشعب على أنّه ـ إذْ هو غيرُ مُتمرِّس بقضايا التنظير وغيرُ قادر على تكوين منظومة فكريّة نظريّة مؤسَّسةٍ من موقع مُثُله العليا ـ غيرُ معنيّ بكيفيّةٍ مباشرةٍ في عملية التأسيس للمجتمع المدنيّ. لكنّ النتيجة الثانية تضع يدنا على واقع أنّ فريقاً أو آخر من «أصدقاء المجتمع المدنيّ» يُقصي من حسابه جدليَّتَي الواقع والممكنات، والواقع والفكر. هاهنا تبرز التناقضُ من نمط: المثال مقابل الواقع، والمثال مقابل التاريخ، والبنية الذهنيّة «الدّاشرة» مقابل التاريخ المنضبط.

٤ ـ إذا كانت قضيةُ المجتمع المدنيّ قد وَجَدَتْ طرحَها المنهجيّ والنظريّ الاصطلاحيّ الباكر على أيدي مجموعة من المفكّرين والفلاسفة الغربيِّين (مع الإشارة إلى تشكُّل بعض الإرهاصات الفكريّة المتعلّقة بهذا المصطلح لدى بعض الفلاسفة العرب مثل الفارابي وابن رشد)، فإنّ ذلك غيرُ ملزِمٍ، على نحو مجانيّ وحَرْفيّ، للنظر من خلاله إلى مجتمعات ووضعيّات تاريخيّة ومجتمعيّة أخرى. وقد أشرنا، من قبل، إلى أنّ مثل هذا النظر يُفْضي إلى التمسّك بالرماد وتضييع «الوهج المنهجيّ». فنحن، والحال كذلك، نتعامل مع المصطلح بحريّةٍ علميّةٍ وإيديولوجيّةٍ مفتوحة، انطلاقاً من أنّ أيّ مصطلح يستمدّ مسوِّغاتِه من الخصوصيّات (النسبيّة) لكلّ مجتمعٍ أو حقبةٍ تاريخيّة. ومن ثمّ، ليس هناك من مسوِّغات خارج التاريخ والمجتمع المشخُّصيْن. نقول هذا للإشارة إلى بعض كتابات «المجتمع المدنيّ» التي قدّمها أصحابُها مقيَّدةً بإلزاماتٍ منهجيّةٍ هي أَمْيَلُ إلى الأخذ بالنزعة السلَفية الفقْهية المتمثِّلة بـ «العنعنة.» فمرحلة النهوض التي نصبو إلى تحقيقها في سوريا اليوم تَستْلزم النظرَ النقديّ التاريخيّ المفتوح إلى كلّ منهج ونظرية وعلى أساس ما ندعوه «جدليةَ المنهج والحدث.» ومن شأن ذلك، إنْ أُخذ به، أن يَضَعَ يَدنا على فكرة مركزيّة هي: أنّ أيّ منهج مدعوٌّ أبداً ودائماً إلى تصويب بنائه وفق تطور «الحَدَث» الذي يعالجه.

٥ ـ إنّ «المجتمع المدنيّ،» كما تبيِّن النتائجُ التي توصلنا إليها، يُفْصح عن نفسه عبر ثلاثة محاور مركزيّة، هي التالية:

أ ـ إنّه يتحدّد بكونه حقلاً مجتمعياً من المؤسّسات غير الحكوميّة ومما يطابقها من منظومات سياسيّة وسوسيوثقافيّة وتنظيميّة تَنُوط بنفسها مهمةَ الدفاع عن المجتمع وحمايةِ حقوق مواطنيه في الحرية والكرامة والكفاية. أمّا هذه المهمّة فيمكن أن تَظْهر في ما قد يتشكّل من نزوع لدى المؤسّسات الحكوميّة إلى الهيمنة على تلك ومن ثم، فإنّ العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنيّ هي ـ في الأصل والعموم ـ علاقةُ تضايفٍ وتجادلٍ، ومن ثمّ علاقةُ تعاونٍ باتِّجاه تقدُّم المجتمع المعنيّ. ومن هنا، فإنّ مؤسّسات المجتمع المدنيّ، حين تقف في وجه محاولات الدولة للهيمنة عليه، تكون قد عملتْ على ضبطها وتصويبِ مؤسّساتها. وبالمقابل، حين تَنْزع مؤسّساتٌ من المجتمع المدنيّ إلى الخروج عن الخطّ الناظم للمجتمع العام ـ في حدوده الوطنيّة والدستوريّة والعقلانيّة والديموقراطيّة ـ فإنّ الدولة تمارِسُ وظيفتَها حين تعمل على تصويب ذلك.

ب ـ تتحدّد البنية السياسيّة والسوسيوثقافيّة والأخلاقيّة للمجتمع الوطنيّ في أنّه يقوم على نسيجٍ «وطنيّ ديموقراطيّ» يتجاوز ما قبله من «مجتمع أهليّ.» فهذا الأخير يُفْصح عن نفسه عبر الوحدات المجتمعيّة التي تكوِّنه وتوحِّده، وأيضاً عَبْر تلك التي تمزِّقه وتجعل منه جُزُراً متجاورةً ذاتَ مصالح وأهداف ومواقع مختلفة؛ وهو ما يجعل إمكانية تفكُّكه الدائم أمراً محتملاً دائماً. فالطوائف والإثنيّات والمذاهب والفرق هي التي تشكّل نسيجَه على أساس التعارض والتصارع فيما بينها على نحوٍ غيرِ مثمِرٍ تاريخيّاً، أيْ بصيغة صراعات دائريّة تَحْمل في ثناياها احتمالاتِ التفكيك بل والانتحار الجماعيّ. وعلى الضدّ من ذلك، يقوم المجتمعُ المدنيّ على نسيج من الوحدات الاجتماعيّة (فئات، شرائح، طبقات، شعب أو أمة) تتبني العلاقاتُ فيما بينها على أساس الوحدة (الوطنيّة أو القوميّة) والصراع، إنّما الصراع المُثْمِر تاريخيّاً، أيِ الذي يُحْدث تقدُّماً تاريخيّاً وتراكماً في عناصر هذا التقدُّم، من قبيل الصراع السياسيّ والثقافيّ والاجتماعيّ والطبقيّ والوطنيّ والقوميّ؛ وتكتسب الوحداتُ المجتمعيّة الأخرى (كالطوائف والإثنيّات والمذاهب والفرق) في حقله وظائفَ مستمدّةً من كونه (أي المجتمع المدنيّ) هو أوّلاً بأول مجتمعٌ وطنيّ وتقوم آلياتُه على الوحدة والصراع

لا ينبغي غضّ النظر عمّن يحاول أن يدقّ إسفيناً بين حملة التيار الإصلاحيّ في المؤسّسات الدولتيّة القائمة وبين ضمير الشعب: مثقفيه الوطنيين والديموقراطيين

بالاعتبار المثمر تاريخيّاً، ومن كونه قادراً على صهر هذه الوحدات ضمن أفق عقلانيّ ديموقراطيّ يجعل منها موزائيكاً فاعلاً.

ج - يَظْهر المجتمعُ المدنيّ في صيغة القيم الإنسانيّة النبيلة المتمثّلة في التضامن والتعاون والتسامح والاحترام المتبادل، كما في القيم الفكريّة المثمرة تاريخيّاً والحافزة على التقدُّم التاريخيّ مثل العقلانيّة والحداثة والتاريخ.

الكتلة التاريخيّة والإصلاح

إنّ ذلك كلّه يضع يدنا على نقطة حاسمة في ضبط «المجتمع المدنيّ» مصطلحاً وواقعاً، وبوصفه حالةً تاريخيّةً تنشأ ضروراتُها التاريخيّة في المجتمع الإنسانيّ العامّ، بحيث لا يُمْكن اصطناعُ هذه الضرورات بصيغة أو بأخرى. وهذا يعني أنّ الشعب هو الذي يُنْتج منظوماتِ تفكيره وآماله وتصوُّراته، بعلاقة تاريخيّة جدليّة عميقةٍ مع التراث العلميّ العالميّ، الأمر الذي يجعل الرهانَ على إيجاد مثلّ ذلك المجتمع المدنيّ أمراً متّصلاً بثلاثة حدود، هي: الشعب؛ والتاريخُ بوصفه سياقاً زمانيّاً إذا ما عوند فإنّه يمكن أن ينتقم لنفسه؛ والوعيُ التاريخيُّ بمن يمثّل حامله الثقافيّ، الذي إذ يكْتشف أهميةَ الحضور الفاعل والواعي للشعب فإنّه يسعى إلى الاندماج فيه وعياً ومَسْلكاً، بحيث تَسقط ثنائيّةُ الشعب والمثقف. وهنا، يمكن تلمُّسُ دور «الكتلة الشعبيّة التاريخيّة» في التقدُّم التاريخيّ.

إنّ سوريا اليوم هي في أمسّ الحاجة التاريخيّة إلى تشكُّل مثل هذه «الكتلة،» التي هي وحدها القادرة على السير بنجاح نحو أهداف تيار التطوير والإصلاح والتحديث الوطنيّ الديموقراطيّ. وإنّ هذا، إذا ما وُضع في صدر أولويّات المثقفين الوطنيّين الديموقراطيّين والقوى الوطنيّة الديموقراطيّة في بنية النظام السياسيّ، فإنّه يمكن أن يخفّف من صعوباتٍ وتعقيداتٍ قد لا تُحْصى ويُراد لها أن توضَعَ في وجه ممثلي ذلك التيار. ولعلّنا نرى أخيراً أنّ مرحلة الانتقال، التي تمرّ بها سوريا، هي غاية في التعقيد والحساسية، بحيث لا يغدو وارداً غضُّ النظر عمّن يحاول أن يدقّ إسفيناً بين حَمَلة التيار المذكور في «المؤسسات الدوليّة القائمة» وبين مَنْ هُمْ - في الأصل - بمنزلة ضمير الشعب، أعني مثقفيه الوطنيّين الديموقراطيّين. وهؤلاء، كغيرهم، حين يخطئون - في كليّتهم أو قلّتهم - يجدون أنفسَهم، في سبيل الحفاظ على كونهم ذلك الضميرَ، مدعوّين إلى تصويب أخطائهم بتواضع وشفافيةٍ وبإقرار الباحثين والمناضلين، الذين يَكْبُون ويُخْطئون ربما أكثر ممّا يصيبون في إطار مرحلة الانتقال المذكورة. وبالمقابل، فإنّ الوطنيّين الديموقراطيّين في كلّ حقلٍ من حقول المجتمع والسلطة يجدون أنفسهم مدعوّين إلى فتح صدورهم الكبيرة لاستيعاب ذلك كلّه باسم الوطن، بل باسم ما هو مدعوٌّ اليومَ إلى أن يعلو فوق كلّ الأسماء؛ ونعني به المشروعَ العربيَّ في التحرير والنهوض والتنوير. إنّها المرحلة الأكثرُ حساسيةً ودقةً في تاريخ سوريا الحديث والمعاصر، المرحلة التي تمثّل تقاطعاً هائلاً مع استحقاقات التطوير والإصلاح والتحديث، وفي مواجهة قوى عاتية تأتي من الخارج كما من الداخل وتجد وحدتَها ماثلةً في العمل على إسقاط النظام السياسيّ الوطنيّ، الذي لعله يكوّن - مع الانتفاضة الماجدة - واحدةً من أكثر البؤر المتبقية في الواقع العربيّ والقادرة على أن تفعل شيئاً.

طيب تيزيني

مفكر سوري، وأستاذ في قسم الفلسفة في جامعة دمشق. له أكثر من عشرين كتاباً في الفلسفة والفكر والنقد الحضاري والسياسي والثقافي.

برنامج الإصلاح الرئاسيّ في سورية: في أسئلة التوافق والاختلاف

محمد جمال باروت

البرنامج الرئاسيّ بين الدولة والليبراليّة الجديدة

أثار ما يُمكن تسميتُه بـ «حركة المثقفين في سورية» أسئلةً عديدةً عن طبيعتها ووظيفتها وتناقضاتها وآفاقها، في طورٍ انتقاليٍّ حسّاسٍ مشحونٍ بالفرص والمخاطر، تبنّى فيه خطابُ القَسَم للرئيس السوريّ الدكتور بشار الأسد (١٧ تموز ٢٠٠٠) برنامجاً إصلاحياً شاملاً أَطْلَق - على حدّ تعبير باتريك سيل - «رياحَ تغييرٍ حقيقيّةً في كلّ أوجه الحياة في سورية تقريباً.»[1] ويقوم هذا البرنامج، الذي يبدو أنّ الرئيس قد كَتَبَه بنفسه، على إنجاز عملية إصلاحٍ اقتصاديّةٍ وإداريّةٍ وسياسيّةٍ شاملة، بأسلوب «النبضات» التدرجيّ الذي يتجنّبُ مسبقاً، وفي أيّ إجراءٍ من إجراءاته، أسلوبَ «التحوّل بالصدمة،» وهو الأسلوب الذي مَيَّزَ تجربةَ أوروبا الشرقيّة في التحوّل من النظام التسلّطيّ إلى النظام التعدديّ التنافسيّ. ويَعْترف هذا البرنامجُ بأهميّة الإصلاح السياسيّ على أساس مبادئ «التعدديّة» واحترام الرأي والرأي الآخر، و«الديموقراطيّة» (وهذه الأخيرة جاءت في خطاب القسم خاليةً من صفة «الشعبيّة») والانتقالِ من عقلية الزعامة إلى عقلية الدولة، والموازنةِ ما بين «الفكر الديموقراطيّ والفكر المؤسساتيّ.» إلاّ أنّه يعطي الأولويّة موقّتاً للإصلاح الاقتصاديّ - الإداريّ، من دون استبعاد أهميّة إيجاد المقدّمات الضروريّة في المرحلة الانتقاليّة للإصلاح السياسيّ. وكأنّ البرنامج يتبنّى ضِمْناً النظريةَ التي تقول بضرورة أن تكون الديموقراطيّةُ ثمرةً طبيعيّةً لتحوّلات اقتصاديّة اجتماعيّة، لا العكس. وهو ما يعني حُكْماً أنّ الإصلاح السياسيّ بحسب البرنامج الرئاسيّ لا بدّ أن يمرّ بمرحلة انتقاليّة معيّنة، تتم فيها فكفكةُ الآليات السلطويّة القديمة بشكل تدريجيٍّ يَحُول دون نشوبِ الأزمات، أو انقسامِ المجتمع ودخولِه في مرحلة فوضى ماتزالُ آلامُ «التحوّل بالصدمة» الأوروبيّة الشرقيّة حاضرةً كنموذجٍ مروِّعٍ لها.

غير أنّ الإصلاح الاقتصاديّ - الإداريّ الذي نوقش خلال العامَيْن السابقَيْن، ومايزال يُناقَش بشكلٍ مكثّفٍ وعلنيّ في ورشةٍ من أغنى الورشات الحواريّة في تاريخ النُّخَبِ السوريّة الحديثة، يواجهُ مهما كانت اجتهاداتُه وحلولُه معضلاتِ التحوّل ممّا يسمّيه الاقتصاديّون بـ «النموّ التوسُّعيّ» Développement Expansif إلى النموّ المكثّف Développement Intensif. وإذا كان النموُّ التوسُّعيُّ (عن طريق الاستخدام الكمّيّ لعوامل الإنتاج من أرضٍ وعملٍ ورأسمالٍ واستحداثٍ أو تنظيم)، الذي قامت عليه اقتصادياتُ التخطيط المركزيّ الشامل في نماذج رأسماليات الدول الاشتراكيّة في العالم ومنها سورية، يَنْجَح تقليدياً في التشييد عبر القطاع العام ولكنّه يفشل فشلاً ذريعاً في الإدارة، فإنّ النموّ المكثّف يقوم بشكلٍ أساسيّ على إطلاقِ عاملِ الاستحداث بمعانيه الشاملة التكنولوجيّة والإداريّة والسياسيّة.

إنّ المضمون الاجتماعيّ لعملية التحوّل من مرحلة النموّ التوسُّعيّ إلى مرحلة النموّ المكثّف ليس إلاّ ما يسميه المشتغلون في العلوم الاجتماعيّة والسياسيّة «المجتمعَ المدنيّ.» ومن هنا يَربط التفكيرُ السائدُ ما بين التوجُّه إلى اللَّبْرلة الاقتصاديّة، والتوجُّهِ إلى المجتمع المدنيّ: فكلّما زادت معدلاتُ اللَّبْرلة الاقتصاديّة ازدادت معدلاتُ استقلاليّة المجتمع المدنيّ النسبيّة عن الدولة، وازداد وزنُ هذه

---

١ - باتريك سيل، «الشهور الستة الأولى للرئيس بشّار الأسد،» الحياة، ٢٠٠١/١/٢٦

المؤسّسات في المجتمع لكونها تضطلع بملء الفراغ الذي خلّفه انسحابُ الدولة من المجالات التي كانت ترعاها سابقاً. ذلك أنّ مرحلة النموّ التوسّعيّ هي قاعدةٌ كاملةٌ لمركزية الدولة، وتشكّل طبقةً بيرقراطيّةً مركزيّةً تتحكّم لا بالعملية الاقتصاديّة وحسب بل بشتى أنشطة الحياة الاجتماعيّة أيضاً. بهذا المعنى يصحّ القول إنّ مفهوم «المجتمع المدنيّ»، رغم التباس مفهومه وتعدّد معانيه واختلافها الشديد في إطار معضلات التحوّل من اقتصاديّات التخطيط المركزيّ الشامل إلى اقتصاديّات السوق، هو على وجه التحديد اقتصادُ السوق القادرُ على إنتاج ذاته خارج بنى السيطرة والتحكّم التابعة للدولة. غير أنّ البرنامج الرئاسيّ ينطوي بهذا القدر أو ذاك على إمكانيّة تحدّي التنميط الليبراليّ الجديد لهذه العلاقة «الضروريّة» ما بين التوجّه إلى اللبْرلة والتوجّه إلى المجتمع المدنيّ. ومن هنا يتجنّب خصخصةَ القطاع العامّ، ويطْرح بدلاً من ذلك إصلاحَه وتحديثَه على أساس مواءمته مع آليات السوق من دون تغيير طبيعة المِلْكية، ومن ثم الفصل ما بين الإدارة والمِلْكية. ويَسْتلهم هذا البرنامجُ في درجات معيّنة تجربةَ النموّ في دول جنوب شرق آسيا، وإلى حدٍ ما التجربةَ الصينيّة.[1] ومن دون الإفاضة في تحليلٍ اقتصاديّ منهكٍ لحدود هذا البحث، فإنّه يمكننا القول إنّ البرنامج الرئاسيّ ينطلق من التمسّك بوظائف دولة الرعاية، ويَهْدف في ذلك إلى تجنُّب الهزّات الاجتماعيّة التي تنتجتُ عن استحكام الوصفات الليبراليّة الجديدة ـ التي تُطْلِقُ كلَّ كثافة نيرانها على «دور الدولة» ـ باتجاه صيغةٍ تعتمد اقتصادَ السوق لا مجتمعَ السوق، وهو ما قد يلتقي على نحوٍ ما مع بعض جوانب أطروحة غيدنز عن «الطريق الثالث» التي تبنّته الأحزابُ الاشتراكيّة والديموقراطيّة الاجتماعيّة في أوروبا وأميركا.

يثير ذلك سؤالاً عن موقع إشكاليّة مؤسّسات المجتمع المدنيّ في البرنامج الرئاسيّ. لا ريب أنّ هذا البرنامجُ يُدْرك أهميةَ ذلك الموقع، إلاّ أنّه يعطي الأولويّة في المرحلة الانتقاليّة لبناء مؤسّسات الدولة وتحديثِها وعقلنتِها بشكلٍ يتيح لهذه المؤسّسات أن تتطوّر في بيئة قانونيّة تشريعيّة مؤسّساتيّة تستوعبها. إذ يستحيل تعزيزُ النسيج الجمعياتيّ الراهن لمؤسّسات المجتمع المدنيّ السورية مثلاً، ونقلُها من الجيل الجمعياتيّ الأول الذي يُعْنى بقضايا الخير والبرّ إلى الجيل الثاني الذي يُعْنى بقضايا التنمية المحليّة، في ظلّ القانون المعمول به حول الجمعيّات والمؤسّسات الخاصة، وهو قانون صيغ بشكلٍ يَكْبح تطوُّر المجتمع المدنيّ ويحدّ من استقلاليّته. فالجوهريّ هنا ـ وهو صحيح ـ أنّ مؤسّسات المجتمع المدنيّ ليست بديلةً من مؤسّسات الدولة، بل متميِّزةً عنها في استقلاليّة نسبيّة. إنّ مؤسّسات المجتمع المدنيّ، بهذا المعنى، متكاملةٌ مع مؤسّسات الدولة؛ وكيْ يتمّ تفعيلُ المجتمع المدنيّ في الشروط السورية فإنّه لا بدّ من تحديث مؤسّسات الدولة السوريّة وعصرنتها... وهو ما نعتقد أنّه واضح بشكل تام في برنامج الرئيس.

المعارضة والبرنامج الرئاسيّ

تميُّز البرنامجُ الرئاسيّ في أنّ بادرتَه صَدَرَتْ عن المؤسّسة الرئاسيّة، لا عن «ضغوط» سياسيّة داخليّة لبقايا القوى المعارضة الإسلاميّة أو الديموقراطيّة التي استنزفتْها المواجهةُ

1 ـ من حوارات أجراها الباحث مع الدكتور عصام الزعيم، وزير التخطيط السوريّ قبل تعيينه في الحكومة وبعدها، ومع بعض أعضاء اللجان الاستشاريّة الاقتصاديّة التي شكّلها الرئيس

مع السلطة على خلفيةِ ما بات يسمّى في الحوليات السوريّة «أزمةَ الثمانينيّات» ومضاعفاتها القاسية. ولم تَسْمح مجرياتُ المواجهة وتعقيداتُها الإقليميّة، التي حولّت السياسةَ حرباً، بأن يعاد تأسيسُ السياسة في حقلٍ سياسيٍّ انقلابيٍّ راديكاليٍّ بوصفها فنَّ التسوية والتراضي والتوافق في «منتصف الطريق.» إذ تميّزت الثقافةُ السياسيّة للنخب السوريّة ـ على مختلف ألوان طيفها السياسيّ اليمينيّ أو اليساريّ، وعلى مدى خمسين عاماً ونيِّفٍ على الأقل ـ بأنّها ثقافة انقلابيّة تقوم على نسق «السلطة البديلة.»

ولقد أدّى ضعفُ «المعارضة» السورية وإنهاكُها إلى أن تَنْتظر التغييرَ أكثرَ من أن تَعْمل له. وكانت هذه «الانتظارية» تعويضاً أو محصّلةً طبيعيّةً للضعف. بل وصل ضعفُها إلى درجةٍ أنّها لم تستطع أن تنتصر على العقليّة الحزبويّة المستقلّة لبعض أطرافها، ولا أن تتوافق على الاتّحاد في حركةٍ تَجْعل منها قطباً ديموقراطيّاً في الحياة السياسيّة العامة.[1] وكان الموقفُ الحزبويّ أو الفصائليّ لهذه الأطراف أشبهَ ما يكون بالموقف الذي تُعَبِّر عنه جُملةُ: «معاً في صفٍّ واحد، لكنْ بطابور مستقلّ.» من هنا فَرَضَ عليها البرنامجُ الرئاسيُّ واقعاً جديداً يتّسم في أنّ بادرة الإصلاح قد تمّت من «الأعلى.» ويَكْمن الأساسُ الموضوعيُّ لصدور هذه البادرة من الأعلى في أنّ مجريات الأمور في سورية جَعَلَتْ أيَّ عملية إصلاحيّة من قبيل المستحيل إذا لم تَصْدر عن وعيٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ مسبّقٍ ومبادرٍ للقيادة السوريّة نفسِها.

انعكس الواقعُ الجديد الذي عبّر عنه خطابُ القسم في جدلٍ داخليٍّ حادٍّ في أوساط المعارضة القوميّة واليساريّة المتحالفة في إطار «التجمُّع الوطنيّ الديموقراطيّ» (المعارض).[2] وتمثّل ذلك في الجدل الداخليّ بين كوادر الحزب الشيوعيّ السوريّ (جناح المكتب السياسيّ بقيادة رياض الترك) الذي تميّز تاريخيّاً منذ خروجه من «الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة» في أوائل عام ١٩٧٦ ـ على خلفيّة موقفه الراديكاليّ من السياسة السوريّة في لبنان التي فهمها الحزبُ يومئذ على أنّها ممالئةٌ للمسيحيّين اللبنانيّين الموارنة ـ بانتهاج خطّ التصعيد ضدّ السلطة، سواء أكان هذا الخطُّ مغلّفاً بخطاب راديكاليّ يساريّ جديد أم كان مغلّفاً ببرنامج ديموقراطيّ. بل إنّ الحزب أعلن أساساً انسحابَه من «الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة» لا بسبب مواقف ديموقراطيّة بل بسبب مواقفه الراديكاليّة السياسيّة.

غير أنّ عشرين عاماً من المحنة، تبدّل فيها العالَمُ رأساً على عقب، وظهرتْ فيها مؤشّراتُ عالمٍ جديدٍ يختلف في توازناته وإدراكاته كثيراً عن العالم السابق الذي كان إبّان الحرب الباردة، قد كوّنتْ لدى كوادر الحزب خبرةً نقديّةً جديدةً في فهم السياسة.

١ ـ من حوارات أجراها الباحث في حينه مع الدكتور برهان غليون الذي بدرتْ عنه الفكرة، وعن الدكتور جمال الأتاسي الذي تبنّاها، ومع عدد من أطراف الحوار الداخليّة في «التجمُّع.»

٢ ـ أُعلن في آذار ١٩٨٠ عن «التجمّع،» ويضمّ كلاً من الحزب الشيوعيّ السوريّ ـ جناح المكتب السياسيّ، وحركةِ الاشتراكيّين العرب، وحزبِ العمّال الثوريّ، وحزبِ الاتّحاد الاشتراكيّ العربيّ، وحزبِ البعث العربيّ الاشتراكيّ (الشباطيّون). ومن الملاحظ أنّ كلّ هذه الأحزاب هي إمّا أحزابٌ أمٌّ لأحزاب الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة (الحاكمة)، وإمّا منشقّةٌ عنها لخلافاتٍ إيديولوجيّة وسياسيّة.

عمّم «التجمّع» المعارض رسالةً تتبنّى إصلاحاً سياسياً متدرّجاً وتتوافق مع قطاع أساسيّ من البرنامج الرئاسي

ومن هنا أدّت مقابلاتُ ومقالاتُ رياض الترك الذي عاد إلى الأمانة الأولى للجنة المركزيّة للحزب (مثل مقابلته مع **لوموند** في ٢٨ حزيران ٢٠٠٠، ومقاله في ملحق **النهار** في ٢٢ تموز ٢٠٠٠)، وهي مقابلاتٌ ومقالاتٌ «تصعيديّة» رأى عديدون أنّها تليق بمزاجٍ فنّانٍ راديكاليٍّ ساخطٍ أكثرَ مما تليق بقائدٍ سياسيّ، إلى إرباك كوادر الحزب. وهذا ما دفع الاتجاهَ الغالبَ في اللّجنة المركزيّة إلى إعلام الأمانة العامة لـ «التجمّع الوطنيّ الديموقراطيّ» (المعارض) بأنّ مقالات الترك وتصريحاته تعبِّر عن رأيه الشخصيّ لا عن رأي الحزب.[1] بل أدّت إرباكاتُ التصعيد الذي عبّرتْ عنه تلك المقالاتُ والمقابلاتُ إلى تعميم «رسالةٍ سياسيّةٍ عن تطوُّرات الوضع الداخليّ في سورية». وما يلاحَظُ في هذه الرسالة من تغيُّرٍ أحدثه التفاعلُ الإيجابيُّ النسبيّ مع تطلُّعات البرنامج الرئاسيّ هو أنّها تتوافق مع قطاعٍ أساسيّ من ذلك البرنامج، أو مع خطواته الإجرائيّة التي تمّ الشروعُ فعليّاً بمقدِّماتها: فـ «الرسالة» تتبنّى ما تسمّيه «إصلاحاً سياسيّاً متدرِّجاً»، يقوم على «توفير المقدِّمات الضروريّة التي تفْتح البابَ للتوجُّه نحو إصلاحٍ دستوريّ، هادئٍ وعقلانيٍّ ومدروس، يكون في أساس أهدافه ومبتغاه إقامةُ نظامٍ ديموقراطيّ يتمحور على التعدُّديّة الحزبيّة التي تنفي مقولةَ الحزب القائد.»[2] ومن الملاحظ هنا أنّ تعديل فقرة «الحزب القائد» لا تُطرح في الأولويات المباشرة بل في الاستراتيجيّات النهائيّة على أساس إصلاحٍ دستوريّ «هادئ وعقلانيّ ومدروس»، وهو ما يَعْكس درجةً عاليةً من التوافق مع أسلوب «النبضات» في البرنامج الرئاسيّ. ولا ريب أنّ موقف اللّجنة المركزيّة هنا، خلافاً لموقف الأمين الأول، قد هدّأ الوضعَ داخل «التجمُّع». فقد كانت اللّجنة المركزيّة للاتّحاد الاشتراكيّ العربيّ الديموقراطيّ (المعارض)، الذي يتولّى أمينَه العامّ حسن إسماعيل (عبد العظيم) في الوقت نفسه الأمانةَ العامةَ للتجمُّع الوطنيّ الديموقراطيّ، قد قوّمتْ خطابَ القسمَ إيجابيّاً، بل رأتْ ـ وفق تفسير الأمين العام المساعد للحزب ـ أنّ الرئيس قد أطْلق فيه برنامجَ الإصلاح وإنْ كان هذا الإصلاحُ لن يكون ممكناً بين يوم وليلة بل قد يتأثّر بتوتُّرات الوضع الإقليميّ. ورأتْ أيضاً أنّ المطلوب ليس انتقالاً فورياً وإنّما انتقالاً تدريجيّاً مدعَّماً بإجراءات انفراجيّة ملموسة.[3]

إنّ مؤشّرات التوافق ما بين القيادة السوريّة والمعارَضة غدتْ متبادلةً في غير مكان. فقد سبق للرئيس قبل تولّيه مهامَّه الدستوريّةَ أن أَرْسل مثلَ هذه المؤشّرات الفعليّة، التي كان السماحُ بإقامة حفل تأبينٍ للدكتور جمال الأتاسي في دمشق، وحضورُ عددٍ من أعضاء القيادة السورية لذلك التأبين، من أكثرها تأثيراً على المستوى الرمزيّ لصدقية التوجُّهات خارج «عُقَد» الماضي واحتقاناته ما بين «الإخوة الأعداء» الذين كانوا جميعاً في فترة معيّنة في إطار أحزاب موحّدةٍ أو واحدة. ولقد

١ ـ من حوارات ومقابلات أجراها الباحث مع كوادر قياديّة في جناح المكتب السياسيّ وفي «التجمّع».

٢ ـ رسالة سياسيّة عن تطوُّرات الوضع الداخليّ في سوريا، اللّجنة المركزيّة للحزب الشيوعيّ السوريّ، أوائل آب ٢٠٠٠. قارنْ مع رسالة سابقة (داخليّة) عن الوضع السياسيّ العامّ الدوليّ والعربيّ والداخليّ، أواخر تموز ١٩٩٩.

٣ ـ من حوار ومقابلة مع المحامي عبد المجيد منجونة، الأمين العام المساعد للاتّحاد العربيّ الاشتراكيّ الديموقراطيّ.

كان ممكناً لهذه المؤشِّرات التوافقيّة أن تُفضي إلى لقاءٍ أوّليّ أساسيّ ما بين الرئيس والأمين العام للتجمُّع: فالأساسيّ في البرنامج الرئاسيّ هو الخروج من خيارات الماضي إلى خيارات المستقبل. وفي ضوء مؤشرات أكيدة، فإنّ البرنامج الرئاسيّ ماضٍ في إجراءاته، وإنْ آثر موقّتاً سياسةَ الأفعال على سياسة الأقوال: فالإفراجُ عن ٦٠٠ من المعتقلين السياسيِّين، وجعلُ حالة الأحكام العُرْفية غيرَ ملموسة أو تجميدُها في أدنى حدّ تحت المساءلة والضبط المُحْكم، والسيرُ خطواتٍ معيّنةً في إطار تعدُّديّةٍ إعلاميّةٍ قابلةٍ للتطوُّر واستيعاب إعلام مستقلّ، وتقنينُ العلاقة ما بين الحزب والسلطة، وجعلُ المسؤولين يتقيّدون بالإجراءات القانونيّة، وإنهاءُ الاحتكاك اليوميّ ما بين الأجهزة الأمنيّة والمواطنين، ودقرطةُ الحزب في برنامج انتخابيّ شامل من القاعدة إلى القمّة، ودقرطةُ انتخاباتِ المنظّمات الشعبيّة والمهنيّة على أساس انتخابات تنافسيّة لا على أساس انتخابات «القائمة»، وطرحُ قانون الجمعيات والمؤسّسات الخاصة المؤطِّر لعملِ مؤسساتِ المجتمع المدنيّ على الجمعيات نفسها بهدف التعديل والتطوير، ودقرطةُ الجامعة، واتّخاذُ خطوات جديّة من شأنها أن تفضي مستقبلاً إلى فصلٍ كامل ما بين السلطة الحزبيّة والسلطة القضائيّة والرقابيّة، وغيرُ ذلك من إجراءاتٍ عمليّة، كلُّها تمثّل في منظور الرؤية البعيدة المدى لاستراتيجيّات «البرنامج» نوعاً من مقدّماتٍ ضروريّةٍ للإصلاح السياسيّ، وإنْ لم يُطرح هذا الإصلاحُ علناً بوصفه أولويةً أساسيّةً أو مباشرةً.

حركة المثقفين: تفسيران

تكوّنتْ حركةُ المثقفين السوريِّين بصورتها الراهنة في إطار رياح التغيير التي أطْلقها البرنامجُ الرئاسيّ. ويمكننا تنميطُ تفسيرَيْن أساسيَّيْن لهذه الظاهرة. يذهب التفسير **الأول** إلى أنّ هذه الحركة لم تكن إلاّ إفرازاً موضوعياً من إفرازات البرنامج الرئاسيّ، بدليل أنّه ما كان ممكناً لها أبداً أن تتنامى وأن تأْخذ أشكالاً علنيّةً ملموسة لولا حمايةُ الرئيس لها. ومن هنا يحتلّ قولُ الرئيس في معرض تعليقه العلنيّ الأول على ظاهرة المثقفين ـ «أنا أوّلُ مَنْ طَرَحَ هذه الأفكارَ في خطاب القَسَم، وقد طرحتُها كمنهج، ولم أطرحها كشعارات استهلاكيّة»[1] ـ موقعاً أساسيّاً في هذا التفسير. ويَذْهب التفسيرُ **الثاني** إلى أنّ هذه الظاهرة قد استقطبتْ إليها نُخَباً صادقة في إيمانها بالبرنامج الرئاسيّ، إلاّ أنّ بعض النشطاء الذين ينحدرون من بقايا المعارضة اليساريّة والقوميّة قد استغلُّوها (على حدّ تعبيرات ذلك التفسير) من أجل استعادة دورهم بهدف «الانتقام» من السلطة وتصفيةِ حسابات «ثأريّة» قديمة معها؛ وأنّ بعضاً آخر من النشطاء حاولوا أن يمتطوا مَركْبةَ الوهم في الضغط على

١ ـ نص الحديث الشامل الذي أدلى به السيد الرئيس بشار الأسد لصحيفة **الشرق الأوسط**، دمشق ٨ شباط ٢٠٠١، مؤسّسة تشرين، ص ٢٧. من الأفكار التي طرحها الرئيس: كلّ الاحتمالات مطروحة في تطوير العمل الحزبيّ في سورية، ومن ضمنها وجودُ أحزاب جديدة. وحول فكرة الجبهة واحتمال تجربة جديدة، كل الاحتمالات ممكنة. لا توجد فكرة نرفضها. وهناك احتمال السماح بإعلام مستقلّ ضمن «ضوابط معيّنة.» وأمّا قضية اتّهام المثقفين بكونهم عملاء لسفارات أجنبيّة فأمر يجب ألا نَحْكم عليه بالمطلق. كل شيء ممكن ضمن احترام حدَّي الوطنيّة والاستقرار. عمليّة مكافحة الفساد مستمرّة ولن تتوقّف ولا يجوز أن تتوقّف لا تراجع عن مشروع الإصلاح.

مؤسسة الرئاسة هي محور القوة والإصلاح في سوريا، وسيكون الحديث عن الإصلاح لغوا دونها

الإدارة السورية في طور تبنِّيها لبرنامج الإصلاح، غيرَ مدركين أنّ غضّ النظر عن نشاطاتهم العلنيّة هو من قبيل الالتزام بتوجُّهات الرئيس لا من قبيل أيّ ضعفٍ موهومٍ للإدارة أمامهم. ويعبِّر التفسيرُ الأول بشكلٍ أساسيّ عن وجهة نظر المحلِّلين الذين أدّى بعضُهم ـ من دون أيّ اكتراث للأضواء والضجيج ـ دوراً مهماً في تقريب مؤشِّرات التوافق بين القيادة السوريّة والمعارَضة. بل هناك مؤشِّرات ـ وإنْ كانت ظنيّة ـ تقول إنّ الرئيس قد اعتمد رؤيةَ هؤلاء المحلِّلين في حضّ القيادة الحزبيّة والجبهويّة على الانخراطِ في ظاهرة المثقفين والحوار معها ومن داخلها، وإنّ المحافظات السورية كانت ستَشْهد تطوُّراً نوعياً في إقامة ندوات علنيّة وفي الأطر الجمعياتيّة القانونيّة عن «المجتمع المدنيّ». ولعلّ هذا هو ما يفسِّر أنّ التعميم الداخليّ الحزبيّ على قواعد حزب البعث بشأن مفهوم «المجتمع المدنيّ» كان تعميماً توصيفيّاً لهذا المفهوم، لا تقويميّاً سلبيّاً أو إيجابيّاً له. أمّا التفسير الثاني فقد ساد بين أطراف الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة التي هالها ما اعتبرتْه تقويماً سلبيّاً «متطرِّفاً» لها، ولاسيّما الحزبُ الشيوعيّ السوريّ (جناح السيدة وصال فرحة بكداش) الذي لم يَرَ في دعوة «المجتمع المدنيّ» إلاّ مظلّةً لـ «الخصخصة» والاختراق الخارجيّ. بل يُمكن اعتبارُ هذا الحزب هو الحزبَ السوريَّ الوحيدَ الذي يَجْهر برفض أطروحة «المجتمع المدنيّ»، متَّسقاً في ذلك مع ماركسيَّته التقليديّة المحافظة التي لا ترى في هذه الأطروحة سوى مفهومٍ برجوازيٍّ لطمس الصراع الطبقيّ.

الإصلاح بين المتخشّبين والتصعيديّين

يمكن القول إنّ حركة المثقفين قد أفرزتْ شيئاً من تنوُّع الآراء ما بين نظريّةِ التغيير العاجل، ونظريةِ التغيير أو الإصلاح التدريجيّ بأسلوب «النبضات». وكان الأمر طوال الشهور الستة الأولى لولاية الرئيس الأسد أشْبَه ما يكون بعلاقة شدٍّ ورخي، تنطوي على درجة من درجات التأثُّر والتأثير، ما بين هذَيْن الرأيَيْن أو «النظريتَيْن». فقد حرص الرئيس حتى قبل تولِّيه مهامَّه الدستوريّة على أن يَنْظر إلى الآراء المختلفة مهما كانت متناقضةً على أنّها من قبيل التنوُّع الإيجابيّ داخل مؤسَّسات القيادة أو حوارات المجتمع. وقد طَبَّقَ استراتيجيّةَ «الرأي» و«الرأي الآخر» في شكل تصميم الحكومة والقيادة الحزبيّة على ضمِّ ما يُسمّى رسمياً «جيلَ الخبرة» (الذي يصفه المثقفون بالحَرَس القديم) إلى «جيل المبادرة» (الذي يصفه المثقفون بالفريق الإصلاحيّ). لكنّ بعض المثقفين تبنّوا رأياً يقول بصراع داخليّ في الإدارة السوريّة ما بين «الحرس القديم» و«الفريق الإصلاحيّ»، وهو ما أخذ يشكِّل استفزازاً لكثير من المفاصل القياديّة السوريّة. وقد ظَهَرَ التعبيرُ عن هذا الاستفزاز أكثر ما ظهر في ردّة الفعل الحادّة التي صاغها رئيسُ تحرير صحيفة **البعث** تحت عنوان الافتتاحية «ليس في سوريا مَنْ هم مع الإصلاح ومَنْ هم ضدّه» في اليوم التالي مباشرةً، رداً على مقال نشرتْه صحيفةُ **السفير** اللبنانيّة تحت عنوان «تأمُّلات في انتقال السلطة بين مَشاهد الخبراء والمشهد الفعليّ»[1] وهو مقالٌ كان يحلِّل في الواقع محاولةَ الطبقة البيروقراطيّة المسيطرة احتواءَ برنامج الدكتور الأسد قبل

---

١ ـ راجع محمد جمال باروت، «تأمُّلات في انتقال السلطة بين مشاهد الخبراء والمشهد الفعليّ»، **السفير** ٢٠٠١/١/٣، وردّ تركي صقر رئيس تحرير صحيفة **البعث** على أفكار المقال في مقال عنوانه «ليس في سوريا مَنْ هم مع الإصلاح ومَنْ هم ضدّه.. الجميع معه»، **البعث** ٢٠٠١/١/٤

تولّيه مهامَّه الدستوريّة، وامتصاصَه، وتَمَنُّعَ الدكتور الأسد عن الاستجابة للعبة الاحتواء هذه. فإذا فُهِمَ من تعبير «الحرس القديم» مراكزُ قوى تستطيع أن تَفْرض رأيَها على الرئيس أو تَمْنعه من المضيّ في إجراءاته (من نوع مراكز القوى المصريّة حين أَرْغم المشيرُ عبد الحكيم عامر مثلاً الرئيسَ عبد الناصر على إلغاء قراره إقالةَ قائد القوى الجويّة في أوائل الستينيّات)، فإنّ هذه المراكز ليست موجودةً في سورية، ومصيرُها متوقّف تماماً على مدى رضى الرئيس عن أدائها. أما إذا فُهِمَ منه استحكامُ الآليات الأوامريّة التقليديّة ـ القديمة بعقلية الأداء وأساليبه، فممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الحالة موجودة، وَيَعْتبرها الرئيسُ على ما يبدو مندرجةً في إطار تعدُّد الآراء ووجهات النظر التي يَحْسمها المستوى السياسيُ ممثُّلاً بمؤسّسة الرئاسة، التي لا ريب أنّها محورُ القوة والإصلاح في سورية وسيكون الحديثُ عن الإصلاح لغواً دونها. إلاّ أنّ المراكز التي تمثِّل تلك الحالة، والتي لا تضطلع حالياً بالسلطة الفعليّة، تتمتّع بسلطة التسيير، وتشكّل عائقاً موضوعيّاً أمام برنامج الإصلاح، وإنْ أعلنتْ ولاءها «اللفظيّ» له تحت دعوة الحرص على «الاستقرار.» ويكمن خَطَرُها السلبيّ على هذا البرنامج في تكشُّف بعضها، حين أتيحت له الفرصة، عن ديناصورات حقيقيّة متخشّبة حاولتْ أن تستغلّ بعضَ الطروحات التي تبدو «متطرّفة» في الظاهر، والتي هي نتاج التنوُّع الطبيعيّ في حركة المثقفين، كي تحرِّض على الانقضاض على الحركة، وأقامت مهرجان «قدح وذم» لها، في حين أنّ حركة المثقفين ـ وإنْ أفرزتْ جدلاً بعض تلك الطروحات ـ تَخْدم موضوعيّاً برنامجَ الإصلاح الرئاسيّ الذي ينطلق من مبدإ احترام الرأي والرأي الآخر، واعتبار «أنّ الديموقراطيّة واجب علينا تجاه الآخر قبل أن تكون حقّاً لنا.»

لقد رأى بعضُ النشطاء المؤثِّرين في حركة المثقفين أنّ ما يقومون به ليس إلاّ نوعاً من ضغطٍ على ما سُمِّي «الحرسَ القديم،» الذي نُسِبَ إليه الإبطاءُ بالإصلاحات وعرقلتُها ومحاولةُ التوقُّف عنها. ومن هنا تصوُّر بعضُ هؤلاء الذين عَبُرتْ عنهم بشكلٍ أساسيٍّ «الهيئةُ التأسيسيّةُ للجانِ إحياءِ المجتمع المدنيّ» أنّ «الهيئة» أداةُ ضغطٍ فعّالةٌ ومجديةٌ. في حين أراد بعضٌ آخر، في إطار قراءة خاطئة لأوهام ترنُّح «قصر الشتاء» وانقسامه، أن يختار خطَّ «التصعيد»، وأن يدعو باسم رفض الانقلابيّة إلى الانقلاب على المرحلة السابقة كلِّها، وعدمِ لحظِ أيِّ تراكمات إيجابيّة فيها. وخاطر قسمٌ ثالثٌ بوهم إمكانيّة التحوُّل إلى حزب جديد من طراز مختلف. ولقد كان «بيانُ الـ ٩٩» (٢٧ أيلول ٢٠٠٠) حافزاً أساسياً لتشكيل «الهيئة،» إذ أَبْرَزَ حدودَ الدور السياسيّ الحيويّ للمثقف بمعناه الانتلجنسويّ الذي يَطْرح القضايا العموميّة. غير أنّ ما كان يجري حقيقةً هو الصورة التالية، ونلخِّصها في أنّ ما تضمّنه بيان الـ ٩٩ ـ الذي كانت السلطاتُ على درايةٍ كافيةٍ به، بل لم تمانعْ في توقيع بعض «الجبهويِّين» عليه ـ كان مُدْرَجاً مسبَقاً في برنامج الرئيس. ومن هنا لم يعارضْه الرئيسُ إطلاقاً، وإنْ كان هناك عتبٌ خفيف في أنّه كان من الأجدى والألْيق أن يُرفَعَ هذا البيانُ إلى الرئيس بوصفه حاميَ حقوق السوريِّين وحريّاتهم. والغريب أنّ هذا التعامل الإيجابيّ مع البيان أثار ريبةَ بعض النشطاء إزاء ما سمعوه من أنّ البيان خَرَجَ من «معطف السلطة.» وبدلاً من أن يقرأوا ذلك في إطار التوافقات قرأوه في إطار الراديكاليّات، وفي أنّ ما تمّ هو نتيجةٌ للضغط لا نتيجةٌ لاشتمال البرنامج الرئاسيّ في الأصل عليه.

لقد أخذتْ مجموعةُ «الهيئة» تَطْرح نفسَها هنا بوصفها حركةً محدِّدةً لإحياء المجتمع المدنيّ السوريّ. ولا ريب هنا أنّ مفهوم

ميشيل كيلو انسحب من «الهيئة التأسيسية للجان إحياء المجتمع المدني» ونشر وثيقة «التوافقات» بهدف ترشيد تلك الهيئة على أساس إنجاح خيار التغيير والإصلاح

«المجتمع المدنيّ» لم يَصدُر في الشروط السوريّة عن بيئة ليبراليّة، بل عن بيئة قوميّة ويساريّة وماركسيّة منشقّة أخذتْ تختبره بوصفه مدخلاً للتحوّل الديموقراطيّ. غير أنّ لجنة صياغة «الوثيقة» قدّمت هذه الوثيقة في صيغة نخبويّة حداثويّة علمانيّة متشدّدة وتصعيديّة» دفعتْ أنطون مقدسي، شيخَ الفكر في سورية، إلى وصفها بأنّه «عوضاً من أن تَشْرح بيان الـ ٩٩ جعلتْه غامضاً. أفكارُها متداخلة، تَقْرأ فكأنّك في متاهة.»[1] إنّ علينا هنا أن نميِّز ما بين **صيغة «الوثيقة»** و**المطالب** الملموسة المتعلّقة بالدقرطة والتي تمثّل جوهرَ المطالب العامة. فالصيغة يساروية حداثويّة ومفتونة بسحر علاقات الرأس، لا العلاقات ما بين الأشياء. ومن هنا أخَذَت «الهيئةُ» تثير السياسيِّين المعارضين الذين رأوْا فيها نوعاً من تحويل المثقف عن وظيفته النقديّة إلى «رَجُلِ سياسةٍ محترفٍ يَبْحث عن الشعبيّة أو المناصب أو عن المريدين، جاعلاً من نفسه محامياً للقضايا الكبير التي تدرّ على أصحابها الكثيرَ من العوائد الرمزيّة، ولا تكلِّفهم شيئاً.» وليكون في النهاية «مثقفاً حزبيّاً أو رسوليّاً مِنْ مِثْلِ أولئك الذين عرفتهم الحياةُ السياسيّةُ والحزبيّةُ في سورية على امتداد تاريخها الطويل، ولايزال الناسُ إلى اليوم يدفعون ثمناً باهظاً من جرّاء تنظيرات هؤلاء المثقفين الخاطئة.»[2] وكان هذا الموقف الذي عبّر عنه محمد علي الأتاسي (ابنُ الرئيس الراحل نور الدين الأتاسي)، واستَشْهد فيه برأيَيْ أنطون مقدسي ورياض الترك، أوّلَ نقدٍ علنيّ من نوعه للظاهرة، لم يَفُتْهُ نقدُ محاولة بعض أعضاء الهيئة (لا كلِّهم) البحثَ فيها عن «زعامة» مفقودة لم يستطيعوا أن يَحْصلوا عليها في أحزابهم السابقة التي فَصلتهم أو انشقّوا أو تمرّدوا عليها. غير أنّ ما فات هذا النقدَ هو أنّ هذه الظواهر أو الحالات طبيعيّةٌ في حركات المثقفين في كل مكان. فلا ريب أنّ تكوين الهيئة انتلجنسويّ، أيْ أنّه ينطلق من المضمون الانتلجنسويّ للمثقف الذي تتحدّد فاعليتُه بمعارضة الواقع، واستطراداً بمعارضة النظام السائد راديكالياً. ومن هنا كان هذا التكوينُ متّسقاً مع خصائص التصعيد، لا مع خصائص التوافق. إلاّ أنّ الحراك غدا سريعاً في «الهيئة» بانسحاب ميشيل كيلو أحدِ أبرز رموزها الديناميكيّة، ونشرِه وثيقةَ «التوافقات،»[3] التي لم تقرّها الهيئةُ لأسباب متعدِّدة، يأتي في مقدِّمتها ارتيابُ بعضُ أعضائها من أن تُعتبر هذه «التوافقات» رضوخاً لما جاء في بعض «الاتّهامات» الرسميّة واعترافاً ضمنيّاً بها، فضلاً عن ارتياب البعض مما انطوتْ عليه من نوع من ممالأة للسلطة. وتَطْمح «توافقاتُ» كيلو إلى «ترشيد» الحركة على أساس ما سمّتْه «إنجاح خيار التغيير والإصلاح وصولاً إلى نظام الديموقراطيّة والعدالة المنشودة.» ومن هنا تؤكِّد «أن لا نسمح للإصلاح بأخذنا إلى وضع أوروبيّ شرقيّ،» بل تحويل «المجتمع إلى حامل لمشروع التغيير والإصلاح الذي سينطلق من إيجابيّات واقعنا:» وهو ما يتسق موضوعياً وبشكلٍ تامٍ مع منطلقات البرنامج الرئاسيّ. غير أنّ هذه الوثيقة المهمّة، التي يمكن اعتبارُها لحظةً نوعيةً في ما يُمْكن تسميتُه «ترشيدَ الهيئة،» لم تحظَ بجدلٍ تستحقّه.

١ ـ أنطون مقدسي، **الحياة**، ٢٠٠١/٢/٤.

٢ ـ محمد علي الأتاسي، «هناك من يسأل،» ملحق **النهار**، ٢٠٠١/٢/١٩.

٣ ـ ميشيل كيلو، **الحياة**، ٢٠٠١/٢/٢٥.

برنامج الإصلاح الرناسي في سورية: في أسئلة التوافق والاختلاف

«الوثيقة» والوعي المضطرب

إذا ميّزنا بين صيغة «الوثيقة» النخبويّة اليساريّة الحداثويّة، التي انطوتْ على لغة راديكاليّة فَهِمَتْ منها الإدارةُ السوريةُ شطبَ المرحلة السابقة برمّتها، وبين المطالب الملموسة، فإنّ هذه المطالب الأخيرة قابلةٌ للتعاطي الإيجابيّ معها في إطار توجُّهات الرئيس نفسه، بدليل أنّه ضمَّن برنامجَه الجسمَ الأساسيَّ لتلك المطالب الملموسة. إلاّ أنّ ما وتَّرَ الجوَّ ـ الذي ظَهَرَ وكأنّ حالةً من فوضى عامة قد سادتْه ويستطيع فيه أيُّ مبادرٍ ان يدبّج بياناً، وأن يؤمّن عدداً من التوقيعات عليه، وأن يُرسِلَه إلى وكالات الأنباء والفضائيّات، وأن يصبح «زعيماً» على حدّ تعبير محمد علي الأتاسي ـ قد كان الوثيقةَ التي تلاها الصناعيُّ الدمشقيُّ والنائب رياض سيف في «منتدى الحوار الوطنيّ» الذي أقامه في منزله تحت اسم «حركة السِّلْم الاجتماعيّ: مبادئ أوليّة للحوار.»[1] وقد نشأتْ هذه الحركة ـ التي يُمْكن اعتبارُها تمثيلاً نموذجياً لضعف خبرة النشطاء السوريّين ـ بطرح اسمٍ للحركة على الطاولة، ثم إعدادِ الوثيقة على أساسه، ثم طرح الوثيقة للحوار، بل وإرسالِها إلى السفارات، ودعوةِ بعض السفراء للمشاركة في حوارات «المنتدى.» وكان هذا العمل بالمعايير السورية خطأً متسرِّعاً وغيرَ محسوبٍ سياسياً، لما يثيره من استفزاز. إلاّ أنّ ما أثار الاستفزازَ على ما يبدو، واضطرَّ الرئيس إلى استخدام ما يُمْكن تسميتُه موقتاً بمطرقة القاضي في قاعة المحكمة التي دبّتْ فيها الفوضى، ليس مجرّد شُبْهَةِ الاختراقات الخارجيّة المثيرة للريبة لدى السلطة أو لدى عموم المثقفين السوريّين، بل في أنّ الوثيقة تَطْرح للنقاش فقراتٍ حادّةً لعلّ أخطرها ما جاء تحت بند «السِّلْم الاجتماعيّ بين الفئات العِرْقيّة والدينيّة» و«الحفاظِ على علاقات متوازنة توفِّر لكلّ فئةٍ المناخَ الضروريَّ الذي تتألّق فيه خصوصيّاتُها وميزاتُها التي هي مبعثُ افتخارها» و«إتاحةِ المجال لازدهار ثقافات الأقليّات القوميّة والدينيّة [لأنّه] يرتدي أهميةً كبيرةً في إغناء الحياة الثقافيّة السوريّة.» وفي تقديرنا أنّ رياض سيف لم ينتبه، أو لم يجد مَنْ ينبِّهه إلى «الهدايا المسمومة» في مَنْ شاركه صياغةَ الوثيقة، والتي تَكْشف عن وعي مضطرب: ما بين شطبِ المرحلة السياسيّة السابقة كلِّها في تاريخ سورية كلِّها، ومناغاةِ الطبقات القديمة التي تضررتْ بقوانين التأميم والإصلاح الزراعيّ، وتطلُّعاتِ ليبراليّةٍ جديدةٍ معولمة لاريب أنّها ما زالت تثير تمنُّعاً لدى المثقفين السوريّين. وهو لم يدرِ أنّه استَخْدَمَ في الوثيقة مصطلحاً مرذولاً هو «لوحة فسيفسائيّة جميلة» لوصف طبيعةِ ما يرى أنه الاجتماع السوريّ، إذ إنّ هذا المصطلح الاستشراقيّ تخلّت عنه العلومُ الاجتماعيّة والسياسيّة الغربيّة نفسُها في إطار برهنتها على التحرُّر من الميراث المركزيّ الغربيّ الاستعماريّ للمفاهيم. أما ضعف الخبرة فَيَبْرز في مكان آخر حين يكتشف الباحثُ أنّ أحدَ المحامين الذي أَعْلَنَ عن منتدى لحقوق الإنسان لم يقرأْ أبداً الميثاقَ العالميَّ المتوافر بكثرة.

الإصلاح الضروريّ... والممكن

إنّ الجوهريّ في حركة المثقفين السوريّين ليس تلك الظواهر، التي لا تعبِّر في تقديرنا عن روح الحركة بل عن عوارضها المرضيّة، بقدرِ ما هو في التطلُّع العميق والوثّاب لعقلنة الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة وتحديثها وعصرنتها وبقرطتها. فقد مثَّل المثقفون

---

١ ـ «حركة السلم الاجتماعيّ: مبادئ أوليّة للحوار» ٢٠٠١/١/٣١.

> لم يتنبّه رياض سيف، أو لم يجد من ينبّهه، إلى الهدايا المسمومة في «الوثيقة». وأخطرها ما جاء تحت بند «السلْم الاجتماعيّ بين الفئات العرقيّة والدينيّة».

السوريّون قطاعاً هاماً من أكثر القطاعات الاجتماعيّة السوريّة حساسيّةً وحيويّةً ومبادرةً ومحلاً للقيم العموميّة. ومن هنا فإنّهم رأسُ مالٍ رمزيٌّ هامٌّ لعمليّة الإصلاح في سورية، يضع لهم دوراً في هذه العملية، لكنْ من دون أوهام الوصاية والنيابة عن الشعب التي التصقتْ بنموذج «المثقف الرسوليّ الطليعيّ». أما سورية كلها فليس أمامها سوى طريق إجباريّ واحد هو طريق الإصلاح، الذي يمثّل جوهرَ التوافقات السورية الضروريّة والممكنة اليوم في علاقات الثقافة والسياسة. وهو ما يُمكن أن يجعلَ «ربيعَ دمشق في بداياته» لا في نهاياته، على حدّ تعبير محمود سلامة أحدِ أبرز الحاملين الديناميكيّين لبرنامج الإصلاح. فالسعي إلى «تحقيق الإجماع والوحدة الوطنيّة لا ينتمي إلى مجتمع الببغاوات والخطاب الرسميّ الأحادي الجانب، بل ينتمي إلى عالم التعدُّديّة السياسيّة وتعدُّدِ الرؤى الثقافيّة التي تضع المصالحَ الوطنيّة فوق كل اعتبار»[1] كما قال سلامة بحقّ.

محمد جمال باروت

باحث سوري، وخبير بقضايا التنمية السياسية والحزبية في المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، وعضو هيئة تحرير مجلة **دراسات استراتيجيّة**، والمستشار الثقافيّ لجمعية «العاديات» غير الحكومية في حلب، وعضو «اللجنة الوطنية السورية لرفع الحصار عن الشعب العراقي». صدر له ثلاثة عشر كتاباً منها **الدولة والنهضة والحداثة، المجتمع المدنيّ مفهوما وإشكاليّة، أطياف الحداثة، حركة التنوير العربيّة في القرن التاسع عشر، حركة القوميّين العرب: النشأة، التطوُّر، المصائر**.

١ ـ محمود سلامة، «مشروع الإصلاح والتحديث وضرورة الحوار»، **الثورة**، السبت ٢٠٠١/٣/٣.

عسر الانتقال إلى الديموقراطيّة

شمس الدين الكيلاني

الإجراءات والتساؤلات

يتّفق جميعُ المراقبين على أنّ سوريا مع الرئيس بشّار الأسد قد دخلتْ مساراً جديداً بدأتْ عناوينُه مع خطاب القَسَم. فقد حَمَلَ هذا الخطابُ لغةً جديدة، ووعوداً أكيدة بالإصلاح في شتى المجالات، ونَظَرَ إلى الماضي ليشير إلى الفجوة الكبيرة بين النجاح في ترتيب موقع استراتيجيّ مهمّ لسوريا والإخفاقِ في الوضع الداخليّ حين قال «إنّ الاستراتيجيّة السياسيّة التي وضعها القائدُ الأسد، وأشْرف على تنفيذها وتطويرها، برهنتْ على نجاحها الكبير. أمّا في المجالات الأخرى، كما نَعْرف جميعاً، فلم يتماشَ الأداءُ فيها مع الأداء في المجال السياسيّ، لأسباب عديدة. لذلك كان هناك فجوةٌ كبيرةٌ بينهما.» كما شدّد الخطابُ على «أنّ التطوير هو الهاجسُ الأساسيّ لكلّ مواطن في هذه البلاد في مختلف المجالات»، وعلى «دور المؤسّسات ودور الفكر المؤسسيّ الذي يغلِّب المصلحةَ العامة على المصلحة الشخصيّة، وعقليةَ الدولة على عقلية الزعامة.» وأكّد ضرورةَ الاستناد إلى «قبول الرأي الآخر، وأنّ الديموقراطيّة واجبٌ علينا تجاه الآخر قَبْلَ أن تكون حقاً لنا.» وأشار إلى أهميّة المؤسّسة القضائيّة، واحترام القانون، ومكافحةِ الهدر والفساد، وتعزيزِ دور المؤسّسات

ولقد أَعْقبتْ هذا الخطابَ سلسلةٌ من الإجراءات التي خلقتْ حالاً من الارتياح العامّ والترقُّب، وترافقتْ مع جدلٍ واسع في الأماكن العامّة كالمقاهي والجامعات والنوادي، أو على صفحات الجرائد الوطنيّة والعربيّة. وكانت التساؤلات تدور ما بين: أنحن أمام تعويمٍ للأزمة وإصلاحاتٍ خارجيّة؟ أم نحن أمام مرحلة إصلاح عميقة، تعيد للبلد عافيتَه، وتُفْضي إلى ديموقراطية يشارك فيها الشعبُ في الشأن العام؟ وهذه التساؤلات فَتَحَتِ الطريقَ للبحث عن جذور الحياة السياسيّة والمجتمعيّة، وعن آليات الانتقال المؤسسيّ الآمنة.

أصول السلطة السياسيّة

تعودُ السلطةُ السوريّة في أصولها المكوّنة إلى ٨ آذار ١٩٦٣. أما أصول الحياة الحزبيّة فَتَرْجع، بشكلٍ رئيسيّ، إلى عهد الانفصال، الذي مهّدتْ صراعاتُه السياسيّة للحسم في ذلك التاريخ. فلقد انقسمت الحياةُ السياسيّةُ السورية بعد الانفصال إزاء الموقف من الوحدة: فوقفتْ ضدّها قلةٌ، على رأسها الانقلابيُّون ونخبُ الطبقات المتضرِّرة من التأميم والإصلاح الزراعيّ، يساندها بحماسةٍ الحزبُ الشيوعيُّ السوريُّ المعزولُ شعبياً، وجماعةُ أكرم الحوراني «الاشتراكيُّون العرب» الذين تحوّلوا إلى قوّة محليّة في حماة. أمّا الكتلة الأساسيّة من الشعب فقد تمسكتْ بالوحدة، وبرئيسها الشرعيّ عبد الناصر، واجترحتْ لنفسها ـ بعد سقوط النخب القديمة المؤيِّدة للانفصال ـ قياداتٍ جديدةً أتت غالبيَّتُها من زعامات الصف الثاني للأحزاب الأخرى (البعث، الإخوان، الشعب) التي انجذبتْ قواعدُها إلى نهج عبد الناصر، فتحلَّقت الجماعةُ الناصرية حول «الوحدويِّين الاشتراكيِّين» و«الجبهة العربيّة المتحدة» و«حركةِ القوميِّين العرب.»

وشهدت الساحةُ السياسيّةُ استقطاباً شديداً للقوى بين هذين التيارَيْن. لذا فإنّ حزب البعث الذي وَقَفَ إلى جوار الناصرية في نقده للانفصال، وطَرَحَ فكرةَ تجديد الوحدة، على أن يكون له دورٌ وازنٌ في سوريا، لم يتبقَّ في عضويّته عشية ٨ آذار سوى ٨٠٠ عضو (حسب منيف الرزّاز)،[1] في حين وصلتْ عضويةُ الوحدويِّين الاشتراكيِّين إلى ثلاثين ألفاً.[2]

لم تهدأ حركةُ الاحتجاج والتظاهر على عهد الانفصال. وبموازاةِ ما كان يجري في الشارع من مطالبةٍ بعودة الوحدة، تعددت

---

١ ـ منيف الرزاز، **التجربة المرّة، المؤلّفات الكاملة**، ج ٢ (مؤسّسة منيف الرزاز، ١٩٨٦)، ص ٩٠.

٢ ـ مقابلة شخصيّة مع الأستاذ فايز إسماعيل.

الانقلاباتُ العسكريّة لاحتواء الوضع أو لملاقاة الإرادة الشعبيّة، إلى أن انتهى الأمرُ بقيام ٨ آذار ١٩٦٣، التي قادها البعثُ بمساندة الناصريِّين، فخرج الشارعُ يومها يطالب بعودة الوحدة.

بعدها، توزعت الحياةُ السياسيّةُ السوريّةُ بين البعث، الذي أَمْسك بالمؤسّسة العسكريّة، يسانده العراقُ البعثيّ، ويريد وحدةً تعاقديّةً على أن تكون له قيادةُ الإقليم السوريّ . وبين الحركة الناصريّة التي استقوت بحركة الشارع، وبنفوذ عبد الناصر، مطالبةً بعودة الوحدة ثم انتهى الأمر، إثر حركة التمرُّد الناصريّة في ١٨ تموز ١٩٦٣، إلى القطيعة بين الطرفَيْن، وانفراد البعث بالسلطة.

عمد البعث، من أجل تثبيت سلطته وإكسابها الشرعيةَ في مواجهة عبد الناصر والشارع الناصريّ، إلى التركيز على الاشتراكية في بلد واحد، ورَفَعَ شعاراتٍ متطرّفة بشأن القضية الفلسطينية. فمقابل الشعار الناصريّ «الوحدة طريق تحرير فلسطين،» صاغَ البعث شعار «الاشتراكيّة طريق فلسطين.» وقدّمت السلطةُ الجديدة تسويغاً نظرياً لانفرادها بالسلطة، في المؤتمر القوميّ السادس (١٩٦٣)، الذي أَقَرَّ بعضَ «المنطلقات النظريّة» اليسراوية بإسهام من ياسين الحافظ. وقد ربطتْ هذه المنطلقاتُ الوحدةَ بالاشتراكيّة، وتحريرَ فلسطين بقيادة القوى الثوريّة المنظّمة، وطرحتْ مفهومَ «الديموقراطيّة الشعبيّة» بديلاً للديموقراطيّة البورجوازيّة. وكان حصيلةَ هذه المنطلقات إمساكُ طليعةٍ اشتراكيّةٍ بالسلطة تقوم بدور الوسيطِ والقائدِ لمسيرة الجماهير نحو الاشتراكية، وتستوعب طليعةَ الجماهير فقط، وتقود المنظّماتِ الجماهيريّةَ والشعبيّة. ثم أتت حركةُ ٢٣ شباط ١٩٦٦ لتعطي تلك المنظورات حدودَها القصوى النظرية في البعثيّة اليساريّة.

ترك الشقاقُ الناصريّ/البعثيّ فرصةً مواتيةً للشيوعيِّين ليَخْرجوا من عزلتهم الجماهيريّة القاتلة، فتقرّبوا من السلطة بعد ابتعاد هذه الأخيرة عن عبد الناصر والوحدة. وأمّا الحركة الناصريّة الجماهيريّة فوحّدتْ منظّماتها عام ١٩٦٤ في «الاتحاد الاشتراكيّ العربيّ،» الذي وصلتْ عضويّتُه في بعض الأوقات إلى عشرات الآلاف في صف المعارضة، ورفعتْ شعارَ الوحدة وإسقاطِ الانفصال، وكان من أبرز قادتها جمال الأتاسي ولم تتأثّر عضويّةُ «الاتحاد» ولا شعبيّتُه بانسحاب قادة الوحدويّين الاشتراكيّين منه عام ١٩٦٥، الذين اشتركوا مع الشيوعيِّين في الوزارة عام ١٩٦٦ بصفة شخصيّات تقدّميّة

الحركة التصحيحيّة (عقد سياسيّ جديد)

استقبلت القوى السياسيّةُ، وغالبيةُ الشعب، صعودَ الرئيس حافظ الأسد في ١٦ تشرين الثاني عام ١٩٧٠ بكثيرٍ من الآمال، بعد أن طوى صفحةَ اليساروية المنفلتة من عقالها، وقدّم الوعودَ بسيادة القانون، وصيانةِ الحريّات الفرديّة، والعملِ على تحالف الأحزاب التقدّميّة، والتوجهِ نحو الوحدة العربيّة. فانضمّتْ سوريا في ٢٦ تشرين الثاني إلى ميثاق طرابلس، ووقّعتْ في ١٧ نيسان ١٩٧١ على إعلان «اتّحاد الجمهوريّات العربيّة» بين مصر وسوريا وليبيا، وقام الرئيس بزيارةٍ لموسكو لتعزيز التعاون الاقتصاديّ والعسكريّ الذي مهّد لحرب تشرين ١٩٧٣. وقد قاربتْ تلك التوجُّهات ما بين السلطة والأحزاب الأخرى، وخاصةً «الاتحاد الاشتراكيّ العربيّ،» الذي خَطَبَ أمينُه العامّ (جمال الأتاسي) حينها في دمشق قائلاً: «لقد سقط الانفصالُ الآن.» فتشكلتْ «لجنةُ ميثاق الجبهة» في ٢٢ أيار ١٩٧١ من الأحزاب الخمسة: البعث، الوحدويُّون الاشتراكيُّون (فايز إسماعيل)، الاتّحاد الاشتراكيّ (جمال الأتاسي)، الاشتراكيُّون العرب (عبد الغني قنوت)، الحزب الشيوعيّ السوريّ (خالد بكداش). وأفْضَتْ نقاشاتُها إلى توقيع «ميثاق الجبهة الوطنيّة التقدّميّة» في ٧ آذار ١٩٧٢، الذي نَصّ على اعتبار الجبهة قيادةً سياسيّةً عليا توجّه السياسةَ العامةَ، وعلى قيادة البعث لها

عسر الانتقال إلى الديموقراطيّة

من خلال تمثيله بالأكثريّة (النصف + ١) واحتكاره العملَ في مجالَي الطلبة والجيش.

عكستْ صيغةُ «الجبهة» الثقافةَ السياسيّة للأحزاب التقدُّميّة التي أجمعتْ على اعتبار نفسها «طليعةً» للجماهير، وإنْ كان «الاتّحادُ الاشتراكيّ» طمح إلى أن تكون قيادةُ الجبهة بأحزابها المختلفة عنصراً ضاغطاً من أجل بناء «الحركة العربيّة الواحدة» والوحدة العربيّة، وطمح «الشيوعيُّ» إلى أن تكون عنصرَ تقريبٍ للاشتراكيّة. لذا لم يَكْمن موضوعُ الخلاف حول التعدُّديّة السياسيّة الفعليّة، والتداولِ السلميّ للسلطة عبر المؤسّسات الديموقراطيّة: فهذه المفاهيم كانت خارجَ مرمى الجميع إنْ لم تكن مُدانة. ذلك أنّ كلَّ أطراف الطيف السياسيّ القوميّ ـ التقدُّميّ كانت مُشْبعةً فكرياً بلاهوت الثورة، والنزعةِ التاريخانيّة، والتصوُّرِ الخطيّ للتاريخ؛ إذ كانت تؤمن بأنّ بإمكان قوى طليعيّة تقدُّميّة ـ قوميّة، إذا أمسكتْ بالسلطة، أن تختصر المسافةَ بين التخلُّف العربيّ والتقدُّمِ الأوروبيّ، وبين التجزئة والوحدة وكان الجميع يسفِّه ما يصفونه بـ «الديموقراطيّة البورجوازيّة» التي تقود إلى الركود، وتعزِّز التأخرَ التاريخيّ.

لقد اشتركت النخبُ السورية، بكل تلويناتها، حاكمةً ومحكومةً، خلال مرحلة الستينيّات والسبعينيّات، في ثقافة واحدة، تنطلق من مفاهيم مشتركة حول *دولتها* المرتقبة *ودورها الاجتماعيّ النخبويّ*. فإذا استثنينا النُّخَبَ التي غَدَتْ معزولة ومحاصرة، وركّز قسمٌ منها على الوجه الاقتصاديّ لليبرالية، وقسمُها الآخر على البعد الفرديّ دون اكتراث بحدود الدول والجماعات، فإنّ النخب القوميّة والماركسيّة والإسلامويّة اتّخذتْ من نفسها «طليعةً» للأمة والطبقة والجماعة، وراح كلُّ طرف يعطي الشرعيةَ الثوريّة لنفسه عند استلام السلطة في أن يقود البلدَ باعتباره مؤتَمَناً على حقّ ما يمثّله، وباعتباره صفوةَ تلك الجماعة وإمامَها المعصومَ. لذا فإنّ أياً من هذه الأطراف لم يفكّر في الدولة الفعليّة، وفي آلية عملها، وفي اشتغالها، التي تَسْمح للجماعة بإدارة السياسة والشأن العامّ، لأنّه لم يعاملْ هذه الدولة الفعليّة إلاّ بوصفها عقبةً أو جسراً إلى دولةٍ طوبى هي إمّا الدولة «القوميّة العربيّة»، أو «الدولة الاشتراكيّة»، أو «دولة الخلافة» (= دولة الشريعة). وقد ضحّى هذا الخطابُ النخبويّ دائماً بمرجعيّة الأمة، أو الجماعة، أو الطبقة، باعتبار تلك الجماعات مسكونةً بوعي مفوّت، أو ناقص، غير مطابِق، وتحتاج في كلّ الأحوال إلى طليعةٍ تهديها السبيلَ. لهذا لم ينسحب الاتحاد الاشتراكيّ العربيّ (الأتاسي) من الجبهة في عام ١٩٧٣ إلاّ لعدم رضاه عن المادة الثامنة من مشروع الدستور، التي تنصّ على أنّ حزب البعث «هو الحزب القائد للدولة والمجتمع، ويقود جبهةً وطنيّةً تقدُّميّةً،» إذ اعتَبَرَ تلك الصيغةَ تُضْعف دورَ شركاء البعث في قيادة الدولة والمجتمع.

حينها فقط بدأت الانقساماتُ تَضْرب الأحزاب الرئيسة في الجبهة بدلالة صيغتها الدستوريّة، فضلاً عن مسائل أخرى. فمع انسحاب الاتّحاد الاشتراكيّ (الأتاسي)، الذي كان يحظى بتأييد قطاعات شعبيّة واسعة قبل أن تنحسر لصالح البعث أو التيار الإسلاميّ، بقيتْ مجموعة فوزي الكيالي في الجبهة تحت يافطة «الاتحاد الاشتراكيّ» لأنّها لم تجد ما يسوِّغ الانسحابَ مادامت الصيغةُ الجبهويةُ مقبولةً من حيث *المبدأ* ولا توجد خلافاتٌ *مع البعث* في التوجُّهات السياسيّة العامة. ثم ما لبث الحزبُ الشيوعيّ السوريّ أن انقسم إلى تيارَيْن: «تيار تقليديّ» سوفييتيّ التوجُّه يقوده خالد بكداش، و«تيار قوميّ» تم التعارفُ على تسميته «المكتبَ السياسيّ» دَمَجَ القضيةَ القوميّة (الوحدة، تحرير فلسطين) في صلب برنامجه وجَذَبَ إليه الكثيرَ من المثقفين والطلبة السوريّين. ثم بدأ التباعدُ بين هذا التيار والجبهة، إلى أن حدثَت القطيعةُ بينهما بدلالة المواقف المتعارضة من التدخُّل السوريّ في لبنان عام ١٩٧٦.

النخب السورية لم تفكّر في الدولة الفعليّة التي تسمح للجماعة بإدارة الشأن العام، لأنّها لم تعامل هذه الدولة إلاّ بوصفها عقبة أو جسراً إلى دولة طوبى: قومية، أو اشتراكية، أو إسلامية

وهذا ما مهّد لحوارات لم تنقطع بين «المكتب السياسيّ» و«الاتّحاد الاشتراكيّ» (جمال الأتاسي) و«حزب العمّال الثوريّ» المتأثّر بأطروحات ياسين الحافظ التجديديّة، فضلاً عن «الاشتراكيّين العرب» و«البعث الديموقراطيّ». فتقاربتْ مع الأيام الخطوطُ السياسيّةُ لتلك المجموعات السياسيّة، إلى أن أثمرتْ عن تحالفٍ عُرِفَ فيما بعد بـ «التجمُّع الوطنيّ الديموقراطيّ» (آذار ١٩٨٠)، الذي قام على قاعدة توافُقِ هذه الأحزاب في توجُّهاتها العربيّة الوحدويّة، وانتقالِها التدريجيّ من الإرث الطبقويّ الثقيل لمفهوم الديموقراطيّة ومن تحديداتها الشعبويّة إلى ديموقراطيّة تعيد مفهوم السيادة إلى الشعب والجماعة، وكصيغة دستوريّة تنظّم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتؤسّس الإطارَ المناسب للتبادل السلميّ للسلطة، فضلاً عن كونها الصيغةَ المناسبة للتنمية والوحدة... على الرُّغم من بقاء بعض المفاهيم الشعبويّة مختلطةً بتلك التربة الفكريّة الجديدة، لمفهوم «الثورة القوميّة الديموقراطيّة» و«مرحلة الانتقال إلى الاشتراكيّة»، مع المفاهيم الطليعيّة اللينينيّة

بين عامَيْ ١٩٧٣ و١٩٨٠ قامت السلطة بتشييد هيكليّةٍ جديدةٍ لها، تعتمد على قيادة البعث للمجتمع والدولة، تساندها أحزابُ الجبهة، وعلى أنّ «مجلس الشعب» يَعْكس رجحان قيادة البعث تلك. وتعتمد أيضاً على إدارةٍ محليّةٍ بشّرتْ في البداية بإنعاش اللامركزية والمشاركة، إلاّ أنّها أصبحتْ مع الأيام أداةً فعّالةً لتدخُّل الدولة في كل مسامّ المجتمع، فضلاً عن أنّها حولتْ هيئاتِ المجتمع المدنيّ (النقابات والهيئات التضامنيّة والثقافيّة) إلى مؤسّساتٍ تابعةٍ للدولة ولنهجها التقدُّميّ على حساب وظائفها الاجتماعيّة والتمثيليّة.

ولكنّ على الرُّغم من تباعد الأحزاب التي شكّلت «التجمُّعَ الوطنيّ الديموقراطيّ» عن السلطة، فإنّ سوريا شهدتْ نوعاً من التوافق السياسيّ ــ الاجتماعيّ النسبيّ، ظلّ سارياً حتى نهاية السبعينيّات. وشهدت الصحفُ السوريةُ الرسميّةُ جدلاً ثقافياً كثيفاً عَكَسَ توجُّهات النخب اليسارية التي يمكن وصفُها يومذاك بالنخب المهيمنة. وتمركز الجدلُ بشكل خاص حول وظيفة الأدب والتراث. واستنفد فيه المتحاورون طاقاتهم الفكرية في البحث عن الحامل الطبقيّ لهذه الشخصيّة الشعريّة أو تلك، أو في البحث عن الموقف الطبقيّ لهذا التيار الفكريّ التراثيّ أو ذاك؛ وهو ما عَكَسَ الفقرَ الحقيقيّ للجدل الثقافيّ في السبعينيّات. ووراء هذا المشهد كله كان ينمو تيارٌ إسلامويّ تكفيريّ، لا يطول تكفيرُه الدولةَ وحسب، بل المجتمعَ «الجاهليّ» أيضاً.

محنة الثمانينيّات

في بداية الثمانينيّات، أدْخلت العملياتُ الإرهابيّةُ، التي نفّذتْها «الطليعةُ المقاتلة الإخوانيّة»، سوريا في مرحلة من الاضطرابات العنيفة. وقد حاول الرئيسُ الراحل الانفتاحَ على القوى الأخرى لمواجهة التيار الإسلامويّ التكفيريّ، بعد أن توزعتْ مواقفُ القوى أمام خطورة الأحداث واحتمالاتها التي لم تألفها الحياةُ السياسيّةُ طوال تاريخها. ونجحت السلطةُ في تجنيد قسم من التيار الحداثيّ العلمانيّ لمواجهة العنف الإخوانيّ. أمّا «التجمُّع الوطنيّ الديموقراطيّ»، الذي أعْلَن عن ميلاده وسط هذا الوضع، فقد ارتأى أنّه لا يجوز أن تقتصر معالجةُ الأزمة على «الحل الأمنيّ» الذي تنتهجه السلطة، بل من الضروريّ اعتمادُ المدخل السياسيّ. فَطَرَحَ برنامجاً ديموقراطيّاً، حَمّلَ فيه الطابعَ الأوامريّ للسلطة المسؤوليةَ الأولى عن الأحداث، لأنّه أَبْعَدَ الناسَ عن السياسة، والمجتمعَ عن أخذ مصيره بنفسه، وهو الأمر الذي هيّأ ــ في رأيه ــ الظروفَ لنشوء ظاهرة العنف. ورأى «التجمُّع» من ثمّ أنّ الخروج من هذا الوضع يتطلّب العودةَ إلى حكم الدستور الديموقراطيّ، الذي يَكْفل للجميع حقَّ التعبير والمشاركة في تقرير مصير بلده، في إطار تعدُّديّةٍ سياسيّةٍ يَضْمَنها القانون، وإلغاء قانون الطوارئ

عسر الانتقال إلى الديموقراطيةً

المحاكم الاستثنائيّة. وإلى جوار «التجمّع» وقفتْ عدّة نقابات مهنية، كنقابة الأطباء والمحامين والمهندسين والصيادلة.

وفي المقابل، طرح «حزبُ العمل الشيوعيّ»، الذي تأسستْ نواتُه منذ عام ١٩٧٦ تحت يافطة «رابطة العمل الشيوعيّ»، خطاً يسارويّاً راديكالياً مَزَجَ فيه بين مفاهيم مهدي عامل وسمير أمين الطبقاوية. فافترض أنّ المهمة الراهنة هي مهام «الانتقال إلى الاشتراكيّة»، ولذا صبّ جامَ غضبه على السلطة، وعلى «التجمّع» الذي اتّهمه بالليبراليّة البورجوازيّة، وعلى العنف الإخوانيّ (الرجعية السوداء). كما ظَهَرَ في هذه الأثناء «التنظيمُ الشعبيُّ الناصريّ» الذي تأسّس عام ١٩٨٧، ودعا إلى استعادة الوحدة الوطنيّة على قاعدة التوجُّه القوميّ، وبالاستناد إلى وحدة الحركة الناصريّة.

حالةُ الاستقطاب العنيف هذه، والاستنفارُ، وحدّةُ المواجهة، جَعلت السلطةَ السوريةَ تنظر إلى أيّة قوى لا تساندها مباشرةً بمثابة عدوّ تجب محاربتُه، على قاعدة «مَنْ ليس معي فهو ضدّي» بدلاً من قاعدة «مَنْ ليس عليّ فهو معي». ولقد ساندتْها في توجُّهها هذا أحزابُ «الجبهة»، إلى درجةٍ فقدتْ معها هذه الأحزابُ استقلاليّتَها إلى حدٍّ كبير، وأضعفتْها مع الأيام، على ضعفها المتزايد. بل كان بعضُها أكثرَ تشدُّداً من السلطة: فقد حَرَّضَ الحزبُ الشيوعيّ (بكداش) السلطةَ علناً على أحزاب «التجمّع الوطنيّ»، ولاسيّما على جماعة «المكتب السياسيّ»، إذ كال لهم تهمةَ التحالف مع العراق والإخوان؛ وهو شوطٌ لم تصل إليه السلطةُ نفسها، التي لم تجد بين يديْها ما يُثْبت ذلك حينما تعرّضتْ أحزابُ التجمُّع ــ فضلاً عن حزب العمل الشيوعيّ، والتنظيم الشعبيّ الناصريّ ــ لحملة أمنية استهدفتْ تفكيكَها وإضعافَها وإزاحتَها عن الخريطة السياسيّة. ولقد نجحت الحملةُ إلى حدٍ كبير في ذلك، لولا أنّ التجمُّع الوطنيّ بقي محافظاً على بعض قواه متحلّقةً حول قيادة الشخصيّة التاريخيّة الناصريّة (د. جمال الأتاسي) دون أن يكون لها تأثيرٌ سياسيٌّ وجماهيريّ. ولعبتْ شخصيةُ الأتاسي المنفتحة دوراً كبيراً في تقريب أطراف التجمّع بعضها من بعض، فصار لها جريدةٌ مركزيّةٌ واحد هي **الموقف الديموقراطيّ**. وطَرَحَ الأتاسي في نهاية حياته فكرةَ الانتقال إلى كيانٍ تنظيميٍّ واحد، على أساس برنامجٍ سياسيٍّ استراتيجيّ، نواتُه موجودةٌ أصلاً في وثائق التجمُّع السابقة، مع إزاحة التنوُّعات الإيديولوجيّة عن وحدة الموقف السياسيّ بتركها تعبِّر عن نفسها بكل حرية داخل التجمُّع. ولكنّ أصحاب التصلُّب الإيديولوجيّ فوّتوا على هذا المشروع فرصةَ النجاح، الذي كان يمكن أن يجعل من التجمُّع قطباً ديموقراطياً مؤثِّراً: فلقد وقف بعضُ قادة «المكتب السياسيّ» عقبةً أمام هذا الاحتمال، إذ تمسكوا بـ «الماركسيّة اللينينيّة» وطوبى «الشيوعيّة» خلافاً لأغلبيّة جسم الحزب. بل فاجأ أحدُ هؤلاء القادة الجميعَ عندما صَرَّحَ لإحدى الصحف أنّه لا يناضل إلاّ تحت راية الشيوعية، على الرُّغم من مضيّ عشرين سنة على عضوية حزبه في التجمُّع الوطني ومكابدةِ أعضائه الكثيرَ تحت نهج التجمُّع!

خرجت السلطةُ من الأزمة، بعد احتوائها أمنياً، أكثرَ تصلُّباً وحساسيّةً تجاه أيّ موقف مستقلّ عن توجُّهاتها وعن نمط بنائها للمجتمع، بعد أن تعسكرت الحياةُ الاجتماعيّة ــ السياسيّة السوريّة في ظل الأزمة، فاندمجتْ هيئات المجتمع المدنيّ بالدولة في مركزيّة فائقة.

ومع الأيام ازدادت أحزابُ الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة ــ شريكةُ البعث ــ ضعفاً وهامشيةً. وترافق هذا مع انقسامها، الذي كان تعبيراً عن التحلُّل الداخليّ أكثرَ ممّا هو تعبيرٌ عن الحيويّة. فخرج أحمد الأسعد من الوحدويِّين الاشتراكيِّين ليؤسِّس لتنظيم جبهويّ جديد. ثم ما لبث صفوان قدسي أن حلّ مكان فوزي كيالي أميناً عاماً للاتّحاد الاشتراكيّ، الذي اعتمد بعدها «ميثاقَ العمل الوطنيّ الناصريّ، والمدرسةَ الفكريّةَ للرئيس حافظ الأسد دليلاً في عمله

لعلّ عقابيل البيروسترويكا التي انتهت بتفكّك الاتّحاد السوفياتي، والمآل الصعب للدول الأوروبيّة الشرقيّة، أثرت في ايقاع الإصلاح السوريّ وجعلت الرئيس الراحل أكثر حذراً

السياسيّ.» وانقسم أيضاً الحزبُ الشيوعيّ إلى مجموعةٍ بقيادة خالد بكداش، وأخرى بقيادة يوسف فيصل، بسبب الخلاف حول ترتيب المواقع القياديّة في الحزب. وعندما انهار الاتّحادُ السوفياتيّ ازداد فريقُ بكداش تصلُّباً إيديولوجيّاً، عَبْرَ تمسكه بالنهج الستالينيّ، وازداد فريقُ فيصل انفتاحاً على المناخات الجديدة التي أطلقَتْها البيروسترويكا. فازدادت أطرافُ الجبهة ضعفاً، وإنْ بقيتْ تستمدّ مصادرَ قوّتها واستمراريّتها إلى حدّ كبير من التصاقها بالسلطة ودعمها، ومن استمرار الصيغة الجبهويّة.

بذور الإصلاح

في منتصف الثمانينيّات، ظهر العجزُ الناشئ عن استراتيجيّة التنمية القديمة، بعد أن أَوْشك القَطْعُ الأجنبيُّ على النضوب، وبدأت الحكومةُ تؤجّل مواعيد الأقساط المستحقة للبنك الدوليّ، واضطرّت إلى برنامجٍ تقشُّفيّ لإعادة الهيكلة الاقتصاديّة. فأخذتْ بوادرُ الإصلاح تَظْهر بوضوح منذ عام ١٩٨٥، إذ جرى تحريرُ إجراءات القَطْع الأجنبيّ عن القيود نسبيّاً، وأُلغي الاحتكارُ الحكوميّ لاستيراد بعض المواد الغذائيّة، وزادت أسعارُ بعض المواد المحتكَرة من قبل الدولة (قطن، حبوب، شمندر سكّريّ). ومالبث أن صَدَرَ قانونُ الاستثمار عام ١٩٩١ لتشجيع الاستثمارات الوطنيّة والأجنبيّة في الصناعة، وأُلغي احتكارُ القطاع العامّ لاستيراد الموادّ الغذائيّة الأساسيّة.

كان القطاع التجاريّ أوفرَ حظاً من القطاع الصناعيّ، إذ كانت الأرباح التي يجنيها التجّارُ ثلاثةَ أضعاف ما يجنيه الصناعيُّون فاقتصرت الأعمالُ الكبيرة طوال التسعينيّات على التجارة. ولهذا فإنّ الأزمة الاقتصاديّة في الثمانينيّات لم تُصِب القطاعَ التجاريّ، بينما أثّرت في الصناعة في القطاعَيْن الخاصّ والعام [١]

في آذار ٢٠٠٠ أُلِّفتْ وزارةٌ جديدة لمواجهة الفساد، ولمراجعة التشريعات والقوانين الاقتصاديّة وتعديلها، بهدف تعزيز مناخ الاستثمار والإصلاح الإداريّ والماليّ، وتوسيع العلاقات الاقتصاديّة مع الدول العربيّة. وفي ٢٠٠٠/١/١٨ بدأتْ ندوة الثلاثاء الاقتصاديّة، التي تقيمها جمعيّةُ العلوم الاقتصاديّة ورعاها الدكتور بشار الأسد، فشهدتْ نقاشاً خصباً حول الأزمة الاقتصاديّة والمخرج منها. ثم صَدَرَ المرسوم ٧ الذي عَدَّلَ قانونَ الاستثمار رقم ١٠ لإنعاش الاستثمار، وبدأت الحكومةُ على استشارة القطاع الخاصّ عن طريق لجنة ترشيد الاستيراد والتصدير، ولم يكن ذلك بضغطٍ من القطاع الخاصّ بقدر ما هو وعيٌ بضرورة مشاركة هذا القطاع.

تواقتتْ رياحُ التحرُّر الاقتصاديّ مع صعود البيريسترويكا في الاتّحاد السوفياتيّ. ولقد زاد هذا الإصلاحُ من خدمة المصالح الاجتماعيّة لرجال النخبة في السلطة، والقطاع الخاصّ. إلاّ أنّه بدأ يَظْهر للعيان أنّ اشتراطات نجاح الإصلاح راحت تصطدم بفساد الجهاز البيروقراطيّ، وبالأقنية (المفاتيح) المعوّقة المرتبطة بأجهزة الدولة على اختلافها؛ وهو ما جَعَلَ القطاعَ الصناعيَّ مكبَّلاً بأغلال التشريعات واستنزاف إتاوات رجال الدولة، فَفَقَدَ حركته .. في حين كان التجار أكثر تكيُّفاً لأنّهم يعتاشون أساساً على السمسرة.

وبموازاة الإصلاح الاقتصاديّ شَرَعَ نوعٌ من الانفراج السياسيّ يُطِلّ بخجل، وبدأ بسلسلة من الإفراجات عن المعتقلين السياسيِّين منذ نهاية الثمانينيّات وبداية التسعينيّات كما راحَتْ تَظْهر على

١ ـ فولكر بيرتس، «القطاع العامّ والتحرُّر الاقتصاديّ،» ضمن ندوة فكريّة بعنوان: **ديموقراطيّة بدون ديموقراطيِّين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٥)، ص ٢٣٠

عسر الانتقال إلى الديموقراطيّة

الخطاب السياسيّ بعضُ التغيُّرات، فبدأ الحديث عن الديموقراطيّة والتعدُّديّة الحزبيّة في موازاة التعدُّديّة الاقتصاديّة. وهو ما يَعْكس ضغطَ الحاجة إلى الديموقراطيّة، في ظلّ التغييرات العاصفة في المعسكر الاشتراكيّ وازدادتْ مقاعدُ المستقلّين في دورة مجلس الشعب عام ١٩٩٠، ثم في الدورة التي تلتْها، لأنّه كان من المهمّ سماعُ القطاع الخاصّ في المجلس. فدخلت المجلسَ وجوهٌ جديدة من القطاع الخاص باسم المستقلّين: من رجال أعمال، وتجّار، وصناعيّين، ورؤساء عشائر، ورجالِ دين. وبصرف النظر عن طريقة الانتخابات المعروفة، فقد كانت محاولةً لتوسيع دائرة المشاركة ولو بصوت خافت. ولعلّ عقابيل البيروسترويكا، التي انتهتْ بتفكُّك الاتّحاد السوفياتيّ، والمآلَ الصعبَ للدول الأوروبيّة الشرقيّة، قد أثّرتْ في إيقاع الإصلاح الاقتصاديّ ـ السياسيّ، وجعلتِ الرئيسَ الراحلَ أكثرَ حذراً.

جدل الاستمرار والتجديد

من هنا يُمْكن القول إنّ الإجراءات الإصلاحيّة التي اتّخذها الرئيس بشّار الأسد هي ـ بطريقةٍ ما ـ نوعٌ من الاستمرار لما كان قد بدأه الرئيس الراحل. إلاّ أنّنا إذا أخذنا توجُّهات خطاب القَسَم، وحديثَ الرئيس الجديد إلى جريدة **الشرق الأوسط**، والقوانينَ والتشريعات التي اتّخذها في الأشهر السبعة الماضية، والمناخَ السياسيّ والثقافيّ المنفتح وما أثاره من ارتياح عامّ في المجتمع... إذا أخذنا ذلك كلّه كحزمة من المؤشّرات فإنّنا نستطيع أن نلمس نوعاً خاصاً من التوجُّهات يمكن أن تُفضي ـ إن استمرّت ـ إلى دخول سوريا في مرحلة انتقاليّة نحو الديموقراطيّة.

شهدتْ سوريا خلال هذه الفترة خطواتٍ عديدةً على مستوى الإصلاح الاقتصاديّ والإداريّ، كان من أهمّها تلك القراراتُ المشجِّعةُ على الاستثمار، وذلك بإنشاء مصارف خاصة، وسوقٍ مالية، وإقرارِ قانون السِّريّة المصرفيّة وقانونِ الإيجارات. وقد أثارت هذه القرارات جملةً من الآراء المتضاربة: فمنهم مَنْ اعتبرها بطيئةً، ومنهم مَنْ رآها مناسبةً لتجنُّب المخاطر، وهناك أطراف أخرى ربطتْ جدواها بإصلاحٍ سياسيّ عميق. ووفقاً لذلك الموقف الأخير دعا الوزير السابق الدكتور مطانيوس حبيب إلى إعادة النظر في سياسة الإصلاح الاقتصاديّ المتردِّدة «واستكمالِها لتَشْمل كافةَ مفاصل الاقتصاد الوطنيّ.. لكنْ بشرطِ إطلاقِ عمليةِ إصلاحٍ سياسيّ، وتفعيلِ المجتمع المدنيّ، والتأكيدِ على التعدُّديّة الاقتصاديّة، مع اعتماد التخطيط... وإصلاح هيكليّة القطاع العام وبنيته وإدارته.»[1] وقد فتحتْ تلك الإجراءاتُ ورشةَ حواراتٍ على الصحف المحليّة، ولاسيّما على منبر «ندوة الثلاثاء» التي أشار فيها الدكتور نبيل سكّر إلى «أنّ برنامج الإصلاح الاقتصاديّ يحتاج إلى مجتمع مدنيّ فاعل، يراقِب ويحاسِب، ويشير إلى الخطإ والفساد فَوْرَ حدوثه.»

وبموازاة التحوّلات والنقاشات تلك، شهدتْ سوريا نوعاً من الانفتاح السياسيّ والصحافيّ والثقافيّ. فتمّ الإفراجُ عن مجموعة من المعتقلين السياسيّين، وانفتحت الصحافةُ الرسميّةُ ـ ولاسيّما صحيفة **الثورة** التي تولّت رئاسةَ تحريرها شخصيةٌ مستقلّةٌ ـ على أصحاب الرأي الآخر، وسُمِحَ لأحزاب الجبهة الوطنيّة بإصدار صحافتها المستقلّة، وصدرتْ صحيفة **الدومري** المستقلّة التي تحاول أن تصل ما انقطع مع صحيفة **المُضْحك المُبْكي** الشهيرة كما يجري الحديث

١ ـ د. مطانيوس حبيب، جريدة **المستقبل**، بيروت، ٢٥ كانون الثاني ٢٠٠١، ص ١.

هناك قوى نافذة في السلطة السورية لها مصلحة في الإبقاء على القديم، وستظلّ تستمدّ قوتها من تردّد قوى الإصلاح ومن تطرّف بعض أوساط الرأي المعارض

عن لجان تَدْرس قانوناً للصحافة، وآخرَ للأحزاب، وثالثاً للجمعيات لتأطير مؤسّسات المجتمع المدنيّ. ونَشَرَ سبعون محامياً في ٢٠٠١/١/٣١ بياناً طالبوا فيه الحكومة بإطلاق الحريات الديموقراطيّة وبالتنفيذ الكامل للعفو الرئاسيّ ليَشْمل المعتقلين جميعَهم؛ ويَذْكر أحدُ الموقّعين أنّ الرئيس كان ردّهُ إيجابياً، وأُعطيت الأوامرُ لإعداد لوائح الموقوفين.[1] ويجري الحديثُ عن إجراء انتخابات في حزب البعث ستبدأ من القاعدة إلى القمّة، بحيث يُعْقد مؤتمرٌ للحزب في نهايتها يُسْفر عن انتخاب نسقٍ قياديّ جديد.[2] وأتى حديثُ الرئيس لجريدة **الشرق الأوسط** الذي عبَّر فيه عن انفتاح سيناريوهات الإصلاح على ضوء الممارسة، فخلّف انطباعاً بإمكانيّة الترخيص لصحف جديدة وأحزابٍ جديدةٍ خارج «الجبهة.»

في هذا المناخ خرج المجتمعُ السوريّ من مملكة الصمت، ومن حالة الغياب السياسيّ إلى حالة قريبة من تلك التي عاشها بين عاميْ ١٩٧٠ و١٩٧٦... مع فارق أنّ المجتمع كان في السابق أكثرَ حيويةً. وارتفعتْ لغةُ النقد «الشفويّ»، وحرية النقاش، وتعمّقتْ في الدائرة الواسعة للحياة العامة، بعد أن تضاءل الإحساسُ بحضور الرقيب ورهبته. وفي قلب هذه الحالة التي خَلَقَها الإصلاحُ من «فوق» اغتنت الساحةُ الثقافيّةُ ـ السياسيّةُ بحوارٍ خصبٍ لم يهدأ بعد.

جدل الثقافة والسياسة

كان لسقوط نمط الدولة السوفييتيّة وقيادتها الطليعيّة (الحزب اللينينيّ) المعصومة، وعلمويّتها الفجّة، وإيديولوجيّتها (الماركسيّة ـ اللينينيّة)، وخططها المركزيّة لبناء الاشتراكيّة والتنمية (الاشتراكيّة العلميّة)، وقعُ الصدمة على «المثقف الطليعيّ» في بلادنا (الماركسيّ والقوميّ والإسلامويّ). أليست مشاريع هؤلاء جميعاً ظلالاً باهتةً لهذا النمط؟! ولم يَنْجُ من هذه الصدمة مثقفُ السلطة ولا الذي خارجها، فضلاً عمّا أضافتْهُ حصيلةُ التنمية الدولاتيّة القائمة هنا من دروس.

ولا شكّ أنّ هذا الدرس لم يستوعبه الجميعُ بالدرجة نفسها. ففي السلطة السوريّة لاتزال هناك قوى نافذةٌ لها مصلحةٌ في الإبقاء على القديم، أو هي أسيرةُ العادة وتخاف مخاطرَ التجديد، لذا فهي ترمي دعاةَ الإصلاح والديموقراطيّة بسوء النيّة؛ وستظلّ هذه النخبة تستمدّ قوتَها من تردُّد قوى الإصلاح ومن تطرُّف بعض أوساط الرأي الآخر. ولكنّ هناك نخبةً أخرى في السلطة والبعث تُرافق توجُّهاتِ الرئيس الإصلاحيّةَ، وتعترف بالآخر، وتريد نوعاً من التعدُّديّة السياسيّة الفعليّة شريطةَ دوام الاستقرار؛ ولعلّ تقدُّمَ عمليةِ الإصلاح، والسلوكَ المتوازن للرأي المعارض، يزيلان مخاتيرها.

أمّا النخبة خارج السلطة فلم تبقَ منها سوى قلّة فحسب لا تزال على أوهامها «الطلائعيّة» عن نفسها. هذه القلّة بجميع ألوانها (الماركسيّ، القوميّ، الإسلامويّ) لاتزال تَنْظر إلى السياسة بمنطق الصراع والغلبة، لا كمجال للتسويات المتبادلة في إطارِ حوارٍ مسؤولٍ يَطْرح الحلولَ الملموسة أكثرَ ممّا يثير نقداً للأخطاء (وهي كثيرة). وأمّا الكتلة الأساسيّة من الشعب، وبكل ألوان طيفها السياسيّ ـ الثقافيّ وأحزابها وقواها، فلا تطيق مجردَ التفكير في «محنة الثمانينيّات» إلاّ على سبيل تجنُّبها، وبدأتْ تتعامل مع السياسة بلغة المصالح المتعدِّدة المعترف بها، وبالتعبير السلس عن مصالح الجماعات، وبالتسويات الممكنة، وبالتدرُّج، وبدأتْ تعي أنّ

---

١ ـ جريدة **الرأي العام**، الكويت، ٢٠٠٠/٢/٢. راجع **السفير**، ٢٠٠١/١/٢٤.

٢ ـ إبراهيم حميدي، جريدة **الحياة**، ٢٠٠١/١/١٨.

عسر الانتقال إلى الديموقراطيةً

وظيفة الأحزاب هي أن تسهّل عمليةَ الانتقال نحو الديموقراطيّة لا أن تكون عبئاً عليها، وأن تكون جسراً نحو التعدُّديّة وصورةً عنها.

لا شك أنّ انقطاع المثقف عن الديموقراطيّة ذهنياً وواقعياً سيؤثّر في طريقة فهمه وممارسته وإخلاصه لها. ولكنّ التجربة علّمت الكتلةَ الرئيسيّةَ من النخبة كيف تنتقل إلى مناخ الاعتراف بالآخر: فالمثقف الإسلاميّ بدأ يزاوج بين مفهوم الشورى والديموقراطيّة؛ والمثقف القوميّ توصّل ـ من خلال مراجعته للتجربة الناصريّة وللتجارب القوميّة الأخرى ولمآل التنمية في الدولة التقدُّميّة ـ إلى اعتبار الديموقراطيّة جزءاً فعّالاً في السياقات التاريخيّة التي تحيطها ولا تقيّدها (التنمية المستقلّة، مهام التحرُّر، والتعلق بمصير الجماعة العربيّة). أما بعض المثقفين الشيوعيّين الذين اهتزّتْ قناعتُهم أمام انهيار التجربة الشيوعيّة فقد انتقلوا إلى الليبراليّة ومَزَجوها بالعلمانويّة، بعد أن حوّلوا الأخيرةَ إلى مرتبة العقيدة، فرأوا أنّ مصدر الأزمة يكمن في أنّ الدولة «التقدُّميّة» لم تغيِّر الوعيَ الاجتماعيّ وتعلمنه... وكأنّ المجتمع لم يَكْفِهِ ما احتكرتْه تلك الدولةُ من ثروته وحريّته، حتى يطولَ احتكارُها وعيَه وضميرَه وعقلَه! وبعد أن كانوا يشترطون الاشتراكيّةَ على الديموقراطيّة والوحدة، صاروا الآن يشترطون العلمانيةَ على الديموقراطيّة ويكيلون الاتّهامَ للعلمانيّين الآخرين الذين لا يشترطون على الآخرين أن يكونوا علمانيّين لكي يستطيعوا العيش معهم في إطار التعدُّديّة الممكنة. وهم لا يدركون أيضاً أنّ مفهوم «المواطنة» يُمْكن أن يحتمل هوياتٍ مركّبةً. فبقي إخلاصُهم للديموقراطيّة سطحياً، إذ في لحظة الخيارات الكبرى يفضّلون الوقوفَ مع أيّ «مستبدّ مستنير» على جمهورٍ غير علمانيّ رفعه صندوقُ الاقتراع.

وفي هذا المناخ يمكن أن يَصّعد بثقةٍ المثقفُ الليبراليُّ الذي يَدْمج الليبراليّة الجديدة بالصيغة الأميركيّة للعولمة، دون اكتراث بالدولة والمسائل القوميّة.

وفي كل الأحوال، كان أداءُ الجسم الأساسيّ من النخبة المثقفة والسياسيّة والمجتمع الأهليّ إيجابياً تجاه التطوُّرات التي افتتحها خطابُ القَسَم وصاحَبَها ارتياحٌ عام. ولقد تعاطت القوى السياسيّةُ المعارضة بانفتاح وإيجابيّة، من التيار الإسلاميّ وحتى قوى «التجمُّع»، وأرفقوا مواقفَهم تلك بمطالب متماثلةٍ تتلخّص في الحياة الدستوريّة الديموقراطيّة. فبعد مواقف فرديّة ناشزة هنا وهناك، حَزَمَ «التجمُّعُ الوطنيّ الديموقراطيّ» أمرَه وتعاطى إيجابياً مع توجُّهات الرئيس الإصلاحيّة، بل ومع أسلوبها التدرُّجيّ. فنقل مقاطعَ من خطاب القَسَم التي تشير إلى: الرغبة في الإصلاح، وترجيح عقلية الدولة على عقلية الزعامة، وقبولِ الرأي الآخر، وإرساءِ الديموقراطيّة مبدأً ناظماً.[1] وقوّمَ التجمُّع إيجابياً خطابَ الرئيس في مؤتمر القمّة العربيّ في القاهرة، «ولاسيّما حديثُه عن سلام القوّة، أو سلام الأقوياء.» وذكّر التجمُّع بأنّ «مصدر القوّة الحقيقيّ هو العودة إلى الشعب، لإعطائه دوره.»[2] وفي تشرين الأول الماضي أشار التجمُّع إلى أنّه:

«من البديهيّ ألاّ نتصوّر أنّه بالإمكان تخطّي هذه التركة الثقيلة من الأزمات دفعةً واحدة، أو بإمكانيّة التجاوز السريع؛ فمسألةُ التدرُّج مسألة مفهومة... إلاّ أنّ التفكير بالإصلاحات الجزئيّة، وبعيداً عن الإصلاح السياسيّ، هو نوع من التمويه عن الجوهر الحقيقيّ للأزمات المتراكمة... إنّ تجديد الحياة السياسيّة يتطلّب إعادةَ الاعتبار لسيادة القانون، وإرساءَ الديموقراطيّة كمبدإ ناظم لعلاقة

---

١ ـ **الموقف الديموقراطيّ**، العدد ٥٩، أيلول ٢٠٠٠، ص ٢ ـ ٣.

٢ ـ **الموقف الديموقراطيّ**، العدد ٦١، تشرين الثاني ٢٠٠٠.

بصرف النظر عمّا تضمّنته «الوثيقة» فإنّ ديباجتها النظرية عكست وجهة نظر علمانوية وحداثوية حول المجتمع الذي تتوجه اليه أكثر ممّا عكست ما يريده جماع الطيف الثقافي السياسي

السلطة بالمجتمع، والعلاقة بين القوى السياسيّة المختلفة... ونوّهنا إلى أنّ بعض أوساط السلطة عبرتْ عن رغبتها في أن تقود المعالجاتُ الجارية إلى تجديد الحياة السياسيّة السوريّة وإلى تعدُّديّة سياسيّة حقيقيّة.»[1]

وظهرتْ مواقفُ متباينةٌ عند عناصر «حزب العمل الشيوعيّ» المفككة، ولكنّها في غالبيّتها اتّسقتْ مع اتجاهات «التجمُّع الوطنيّ.» لذا بدتْ مواقفُ العدد الأول من جريدتهم الآن، الصادرة في الخارج، وكأنّها تَعْكس مرارةَ الماضي أكثرَ ممّا تَعْكس مزاجَ عناصر الداخل. ولقد أجمعتْ كلُّ أطراف الطيف السياسيّ الاجتماعيّ والثقافيّ على الاعتماد على النهج السلميّ للتغيير.

حوار صاخب حول المجتمع المدنيّ

في هذا المناخ تداعى بعضُ المثقفين اليساريّين، الذين انضمّ إليهم النائبُ المستقلّ رياض سيف، ودعوا إلى تأسيس «جمعية أصدقاء المجتمع المدنيّ،» وصاغوا وثيقةً عنونوها بمقطع من خطاب الرئيس، وضمّنوها مطلبَ إحياءِ المجتمع المدنيّ بمؤسّساته وأحزابه، وإطلاقَ الحريّات العامّة، والإفراجَ عن المعتقلين، بلغةٍ متوازنة تصالُحيّةٍ تعتمد التحليلَ وتتجنّبُ لغةَ التشهير، وذلك بطرحها لمطالب توافقيّة يمكن الإجماعُ عليها. وعَكَسَ بيانُ المثقفين الـ ٩٩ الروحَ التوافقيّة نفسها على المطالب العامة نفسها، ولكنّه ـ على توازنه ـ كَسَرَ عادةَ الصمت وأَشْهَرَ المطالبَ العامة إلى العلن. وبالمقابل فإنّ السلطة لم تأخذ الإجراءات «المعتادة،» الأمر الذي وسّع دائرةَ الحوار والارتياح في الأوساط السياسيّة. وفي هذا الصدد يَذْكر باتريك سيل، وهو العليمُ بالسياسة السوريّة، في محاضرةٍ له في المعهد الملكيّ في لندن، أنّ الرئيس عندما أتى إليه ممثّلو الأجهزة لمعرفة ردّ الفعل الملائم كان جوابُه: «مِنْ حقّكم، بل مِنْ واجبكم، أن تراقبوا؛ ولكنْ لا تُوقِفُوا الظاهرة.»

وجرى بعدها نقاش ثريّ على صفحات الجرائد الرسميّة، وبالأخصّ جريدة **الثورة**، لم تشهده منذ عام ١٩٧٦، فطُرحت المسائلُ كلُّها بدلالة «المجتمع المدنيّ» وما يثيره من تساؤلات حول علاقته بالدولة وأثره في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة وعلاقتِه بتوطيد الديموقراطيّة مؤسسياً. وفي أثناء ذلك، وبدءاً من أيلول ٢٠٠٠، انتشرت المنتدياتُ المنزليّة، وكان أبرزها منتدى النائب سيف ومنتدى جمال الأتاسي،» وهو المنتدى الثالث الذي افتُتح في دمشق في عهد الرئيس بشّار، فحضر في ندوته الافتتاحية حشدٌ كبيرٌ من المثقفين، وشارك في النقاش مثقفون من حزب البعث.[2] وصارت تلك المنتديات منابرَ لتداول الأفكار والحوار حول قضايا يثيرها الإصلاحُ الجاري.

لكنْ في نهاية الشهر الأول من العام الحالي شَهِدْنا حدثَيْن أعقبَتْهما ردودُ فعلٍ ساخطةٌ من السلطة. فقد تناقلت الصحفُ في ٢٠٠١/١/١١ أخبارَ صدور ما يسمّى «الوثيقة الأساسيّة» من أعضاء الهيئة التأسيسيّة للجان المجتمع المدنيّ. وبعدها أعلن النائب «سيف» في ٢٠٠١/٢/١ عن تأليف حزب سياسيّ جديد باسم «حركة السِّلْم الاجتماعيّ،» تداعت بعدها ردودُ الفعل الإعلاميّة للسلطة بدأها وزيرُ الإعلام بالإشارة إلى أنّ مفهوم المجتمع المدنيّ ماركة أميركيّة،[3] ثم تتالت اجتماعات لأعضاء

١ ـ **الموقف الديموقراطيّ**، العدد ٦٠، تشرين الأول ٢٠٠٠، ص ٧ ـ ٨.
٢ ـ جريدة **السفير**، ٢٠٠١/١/١٦.
٣ ـ تصريح وزير الإعلام السوريّ، **الحياة**، ٢٠٠١/١/٣٠.

عسر الانتقال إلى الديموقراطيّة

القيادة القطريّة والجبهة الوطنيّة التقدّميّة مع الأوساط الاجتماعيّة، هدفُها التحذيرُ من خطورة خطاب جماعة «المجتمع المدنيّ.» وقد آل ذلك كلُّه إلى إغلاق تلك المنتديات عملياً. فأثار ذلك جملةً من التساؤلات حول ما إذا كان الأمرُ بمثابة نكسة للإصلاح السياسيّ أم مجرّد وقفة لتتأمل كلُّ الأطراف مواقعَها وسلوكَها اللاحق الملائم؟ وماذا عن الوثيقة، وبرنامج سيف الحزبيّ؟

بصرف النظر عمّا تضمّنَتْه «الوثيقةُ» من مطالب يمكن أن يتلاقى الجميعُ من حولها، فإنّ ديباجة الوثيقة النظريّة وتسويغاتها عكستْ وجهةَ نظرٍ علمانويّة وحداثويّة حول المجتمع الذي تتوجّه إليه، أكثرَ مما عكستْ ما يريده جماعُ الطيف الثقافيّ ـ السياسيّ لمؤسّساته المجتمعيّة من وظائف وأغراض ومسوِّغات. فما كل مَنْ أراد أن يؤسِّس هيئةً للمجتمع المدنيّ (صحيّةً، أو ثقافيّةً، أو تربويّةً، أو نقابيّةً، أو سياسيّةً) يقْبل تلك التسويغات النظريّة للديباجة العلمانيّة الحداثويّة أو يحتاجها. وفضلاً عن ذلك، وما دام أعضاءُ الهيئة التأسيسيّة ينطلقون من حقيقةِ أنّ عملية الإصلاح بدأتْ من الرئاسة،[1] فلماذا هذه اللُّغة الساخطة التشهيريّة التي لا تتناسب واللغةَ الحواريّةَ الحقّة؟ ففي مجال العمل السياسيّ الجدي يجب أن يتواصل «الحقّ» مع الجدوى عبر خلق جسور التواصل، وإمكانية خلقِ إجماع. كما وصف النائب سيف في ديباجة برنامجه الحزبيّ الشعبَ السوريَّ بأنّه «متعدّدُ الأعراق والديانات،» وشبّهه «بلوحةٍ فسيفسائيّةٍ من التنوُّع الثقافيّ.» والحال أنّ هوية الشعب السوريّ عربيّةٌ وإسلاميّةٌ: فـ ٩٠٪ من السوريِّين عرب (مسلمون ومسيحيّون)، و٨٥٪ مسلمون. فلماذا هذه المقدّمة التي لا تعكس الواقعَ ولا تفيد سياسيّاً؟

نحو إحياء هيئات المجتمع المدنيّ

اجاز الدستور السوريّ نظريّاً للمواطن حقّ ممارسة الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة (المادة ٢٦). وأعطَت المادة ٤٨ الحقّ في تشكيل التنظيمات الجماهيريّة، النقابيّة والمهنيّة والتعاونيّة. لكنّه يشترط في المادة ٤٩ أن تكون تلك المنظّمات موظّفةً لصالح بناء المجتمع الاشتراكيّ وحمايته. أضِف إلى ذلك العوائقَ التي وُضعتْ أمام الحصول على «الترخيص،» وتدخُّلات الأجهزة الأمنية. وكل ذلك أدّى إلى ضمور هيئات المجتمع المدنيّ بعد أن جُرِّدتْ من أيّة استقلاليّة، وضُيِّق عليها مجالُ التعبير عن مصالح جماعاتها المهنيّة وخصوصيّتها.

لكنّ على الرُّغم من هذا التضييق بقيَ المجتمعُ السوريّ يزخر بأشكال تضامنيّة: صحيّة وتربويّة واجتماعيّة، بما فيها الغرفُ التجاريّةُ والصناعيّةُ التي امتازَتْ باستقلال ماليّ وبحريّة نسبيّة في اختيار مجالسها وإدارتها، على أن يكون للقطاع العامّ ممثّلٌ واحدٌ فيها. والملاحَظ أنّه بعد مرحلة الثمانينيّات تمّ التضييقُ أكثرُ على نشاطات «الهيئات المدنيّة.» فلقد خسرتْ نقاباتُ المحامين والمهندسين والصيادلة والأطباء استقلاليّتَها إلى حدٍّ كبير بعد موقفها السياسيّ في بداية الثمانينيّات، وجرى بعدها انحسارٌ للجمعيات المدنيّة: ففي سنة ١٩٩٠ بات عددُ مجموع الجمعيّات القانونيّة والثقافيّة والدينيّة والخيريّة لا يتجاوز ٥٠٤ في أنحاء سوريا، أيْ أقلّ بـ ١٥٠ جمعيّة عمّا كانت عليه عام ١٩٨٠.[2]

إلاّ أنّنا نجد تحوّلاً في تعامل السلطة مع تلك الجمعيّات. فقد غابَت القائمةُ الحزبيّةُ عن انتخابات اتّحاد الكتّاب العرب وعن نقابة

١ ـ تصريحات ميشيل كيلو، **الحياة**، ٢٠٠١/١/١٤.

٢ ـ فولكس بيرتس، مصدر مذكور، ص ٢٣٥.

إنّ عملية الانتقال إلى الديموقراطية تحتاج إلى بروز أحزاب وتجمّعات علنيّة تقبل التسويات والحلول الوسطى وتتّخذ لغةَ الحوار وتعتمد الأسلوب السلمي الديموقراطي للتغيير

الفنانين. وشهدتْ بعضُ الجمعيات مثل جمعية «العاديّات» انتخاباتٍ حرةً لممثّليها. ولعلّنا في المستقبل سنجد الأمرَ نفسَه عند النقابات المهنيّة، كنقابات الأطباء، والمحامين، والمهندسين. وبعدها يمكن أن تنتقل الدورة الديموقراطيّة وتتفاعل مع تأثيراتها في شتى النقابات والجمعيات الأهليّة والمدنيّة، بما فيها النقابات العمّالية وغيرها. فالأمر هنا يحتاج إلى تفعيل ما هو قائم من هيئات ومؤسّسات. وبموازاة ذلك من المفترض استحداثُ قانونٍ جديد للجمعيّات يَسْمح بتشكيل هيئات تضامنيّة وثقافيّة وسياسيّة. ومما يسهّل هذه الخطوة أن يُدْرِكَ الراغبون في تشكيل الهيئات الجديدة أنّها ليست موجّهةً أساساً ضدّ الدولة، بل هي عنصرٌ مكمّلٌ لوظائفها أحياناً، ومراقِبٌ لأخطائها فور وقوعها. وفي المقابل على النخبة الحاكمة أن تَشْعر أنّ تلك الهيئات لا تُضْعِف الدولة بل هي عنصرُ قوةٍ لها، إذ ليس من وظائفها الأساسيّة مناكفةُ الدولة.

ولا شك أنّ عملية الانتقال إلى الديموقراطيّة تحتاج إلى مأسسة الفاعلين السياسيّين، لأنّ تذرير المجتمع يساعد على الفوضى. ويحتاج الأمر إلى بروز أحزاب وتجمُّعات علنيّة تَقْبل التسويات والحلولَ الوسطى، وتتخذ لغةَ الحوار، وتعتمد الأسلوبَ السلميَّ الديموقراطيَّ للتغيير. إنّ بروز تلك المؤسّسات الحزبيّة يساعد على ترشيد الديموقراطيّة ويعطي الضوابطَ الملائمةَ لها. فكم من المفيد أن تتمأسس حركةُ الرأي الآخر في تجمُّعات حزبيّة حقيقيّة. ولعلّ «التجمّع الوطنيّ الديموقراطيّ» أكثر القوى ملاءمةً ليلعب دورَ الرأي الآخر كقطب ديموقراطيّ متوازن المواقف. كما أنّ هناك ضرورةً لظهور نواةٍ لحزبٍ ليبراليٍّ يمثِّل بشكلٍ خاصّ القطاعَ الصناعيَّ والليبراليَّ من المجتمع، ليكون أحدَ أطراف اللُّعبة السياسيّة.

على الرُّغم من الإجراءات الأخيرة المتَّخذة للتضييق على المنتديات والتجمُّعات فإنّ كل الدلائل تشير إلى أنّ عملية الإصلاح السياسيّ مستمرّة. فعمليّة الانحسار الأخيرة والتضييق لا تشكّل بأيّ حال «نكسةً» لعملية الإصلاح، بقدر ما هي «وقفةٌ» قد تساعد الجميعَ على ترتيب مواقفهم وطريقةِ أدائهم للحوار، ولكي يعي الجميعُ دقةَ «مرحلة الانتقال» وتعقيدَها، وأن يكونوا عاملاً مساعداً على انفتاحها لا عقبةً في طريقها.

إنّ سوريا تواجه الآن فرصةً تاريخيّةً كبرى للتحوُّل، فعلى الجميع أن يَحْرص على هذا التحوُّل وتجنُّب أيّة انتكاسة. وهناك عوامل كثيرة تحيط هذا التحوُّل ببيئة سياسيّة مواتية لعمليّة الانتقال الديموقراطيّ من دون هزات، وأهمُّها: وقوفُ السلطة وجميع النخب السياسيّة والفكريّة والمجتمع الأهليّ عند كثير من القواسم المشتركة الموحّدة التي تجعل المسافات بين تلك الأطراف ضيِّقة. لقد علمتْ محنةُ الثمانينيّات الجميعَ تجنُّبَ كلِّ ما يعرِّض الوحدةَ الوطنيّةَ للخطر، والجميعُ يقف وقفةً واحدةً في مواجهة الصراع العربيّ ـ الإسرائيليّ، والجميعُ يؤيِّد الانفتاحَ على العراق كعمقٍ استراتيجيّ، والجميعُ يَدْعم ترتيبَ العلاقة مع لبنان بطريقة تجعلها نموذجاً يُحتذى به لبلدَيْن عربيَيْن جارَيْن. كما يتَّفق الجميع على الحفاظ على الموقع الذي وصلتْ إليه سوريا حالياً، وعلى التوجُّه إلى ترتيب البيت العربيّ للوصول إلى تجمُّع عربيّ فعّال يَسْمح بأنْ يكون لنا رأسٌ في هذا العالم.

شمس الدين الكيلاني

باحث سوري، رئيس مستشار في وحدة الدراسات السياسية والحزبية في المركز العربي للدراسات الاستراتيجية. من كتبه: أزمة الماركسية: التاريخ والمصير. مصير الجماعة العربية. نقد فكر سمير أمين

المثقفون السوريّون ورهانات المجتمع المدنيّ

رضوان جودت زيادة

التحوّلات الدلاليّة لمفهوم المجتمع المدنيّ

ارتبط طرحُ مفهوم «المجتمع المدنيّ» في الساحة السياسيّة والثقافيّة السوريّة بلحظةٍ تاريخيّةٍ نقلتْه من حقله الأكاديميّ وأدغمته في الصراع السياسيّ والإيديولوجيّ. ولذلك لن يكون مجدياً أن نقف بمفهوم المجتمع المدنيّ في ضوء لحظته التاريخيّة الراهنة لنطلب منه العودة إلى لحظة «صفائه» الأولى، لأنّ ذلك يَدْخل في خانة الاستحالة المعرفيّة والتاريخيّة معاً. إلاّ أنّنا سنشير إلى التحوّلات الدلاليّة التي خَضَعَ لها هذا المفهومُ، والتي ستَكْشف لنا عن حضور طبقات منها في خطاب المثقفين السوريِّين.

من الممكن القول إنّ مفهوم المجتمع المدنيّ قد وُلِدَ من رحم مفهوم العقد الاجتماعيّ كما بلوره فلاسفةُ التنوير. فهوبز كان يعني به في منتصف القرن السابع عشر المجتمعَ المنظَّمَ سياسياً عن طريق الدولة القائمة على التعاقد. أما روسّو في القرن الثامن عشر فاعتبره المجتمعَ القادرَ على تشكيل إرادة عامّةٍ يتماهى فيها الحاكمون والمحكومون.[1] وستأتي دراسةُ آدم فرجسون «مقال في تاريخ المجتمع المدنيّ» لتَطْرح أسئلةً حول تمركز السلطة السياسيّة، ولتعتبر أنّ الحركة الجمعيّاتيّة هي النسقُ الأحسن للحؤول دون مخاطر الاستبداد السياسيّ.[2] وهكذا نلحظ أنّ مفهوم المجتمع المدنيّ قد استُعمل في الفكر الغربيّ، ضمن زمن النهضة وحتى القرن الثامن عشر، للدلالة على المجتمعات التي تجاوزتْ حالةَ الطبيعة وتأسستْ على عقدٍ اجتماعيّ وحّد بين الأفراد وأفْرَزَ الدولةَ. إنّه، وفقاً لذلك، المجتمعُ المنظَّمُ سياسياً، وهو يضمّ المجتمعَ والدولةَ معاً.[3] ومن ثَمَّ فثنائيّة الدولة والمجتمع المدنيّ هي ثنائيّة متأخِّرة الحضور، ولم يَشْهد سؤالُ الدولة المركزيّة حضوراً وتعالياً إلاّ مع هيغل فيما بعد.

مثَّل المجتمعُ المدنيّ لدى هيغل الحيِّز الاجتماعيّ والأخلاقيّ الواقعَ بين العائلة والدولة، وهذا يعني أنّ تشكيل المجتمع المدنيّ يتمّ بعد بناء الدولة. وبذلك لم يجعل هيغل المجتمعَ المدنيَّ شرطاً للحرية أو إطاراً طبيعياً لها، بل إنّ المجتمع المدنيّ بالنسبة إليه هو مجتمعُ الحاجة والأنانية، وهو لهذا في حاجة مستمرّة الى المراقبة الدائمة من طرف الدولة. وبذلك تصبح علاقةُ المجتمع المدنيّ بالدولة مع هيغل علاقةً يتحوّل كلٌّ من طرفيْها إلى مركّب مكوِّنٍ للطرف الآخر، مع اعتبار الدور المركزيّ للدولة في تأسيس المجتمع المدنيّ وتركيبه.[4]

---

١ ـ د. عزمي بشارة، «واقع وفكر المجتمع المدنيّ»، ضمن كتاب **إشكاليّات تعثُّر التحوُّل الديموقراطيّ في الوطن العربيّ** (فلسطين: المؤسّسة الفلسطينيّة لدراسة الديموقراطيّة، ط ١، ١٩٩٧)، ص ٣٩١.

٢ ـ عبد القادر الزغل، «مفهوم المجتمع المدنيّ والتحوُّل نحو التعدُّديّة الحزبيّة»، ضمن كتاب **غرامشي وقضايا المجتمع المدنيّ** (قبرص: مؤسّسة عيبال، ط ١، ١٩٩١).

٣ ـ د. أحمد شكر الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدنيّ في الوطن العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٠)، ص ٢٠.

٤ ـ د. عزمي بشارة، **المجتمع المدنيّ ـ دراسة نقديّة مع إشارة للمجتمع المدنيّ العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٨)، ص ٤٥. وللمزيد حول التاريخ المفاهيميّ للمجتمع المدنيّ يُمْكن مراجعة كريم أبو حلاوة، **إشكاليّة مفهوم المجتمع المدنيّ: النشأة ـ التطوُّر ـ التجلّيات** (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٨)؛ ومحمد جمال باروت، **المجتمع المدنيّ مفهوماً وإشكاليّة** (حلب: دار الصداقة، ١٩٩٥)؛ وتوفيق المديني، **المجتمع المدنيّ والدولة السياسيّة في الوطن العربيّ** (دمشق: اتّحاد الكتاب العرب، ١٩٩٧).

أما ماركس فقد نَظَرَ إلى المجتمع المدنيّ باعتباره الأساسَ الواقعيَّ للدولة، وشخَّصه في مجموعة العلاقات الماديّة للأفراد في مرحلة محدّدة من مراحل تطوُّر قوى الإنتاج. إنّ المجتمع المدنيّ عند ماركس هو مجال الصراع الطبقيّ، وهو يشكّل كلَّ الحياة الاجتماعيّة قبل نشوء الدولة. ويحدِّد ماركس المستوى السياسيّ (الدولة) بوصفه مستوى تطوُّر العلاقات الاقتصاديّة. وبذلك يتطابق المجتمعُ المدنيّ عنده في المعالم العريضة مع البنية التحتيّة ويشرط مستويَي البنية الفوقيّة: الإيديولوجيا والمؤسّسات السياسيّة.[1]

وهكذا يكون التحوُّل الدلاليّ **الأول** الذي خَضَعَ له مفهومُ «المجتمع المدنيّ» قد جاء على يد هيغل وماركس، اللذَيْن أعادا صياغته وفقاً لعلاقته بالدولة واعتبراه فضاءً للصراع الطبقيّ الذي فرض تحقيق الحتميّة الاقتصاديّة. وجاء غرامشي فحاول أن يجدِّد النظرَ إلى المفهوم ضمن الحقل الماركسيّ نفسه، عندما رفض اعتبار المجتمع المدنيّ فضاءً للتنافس الاقتصاديّ واعتبره حقلاً للتنافس الإيديولوجيّ، أيْ جزءاً من البنية الفوقيّة، التي تنقسم بدورها إلى مجتمع مدنيّ ومجتمع سياسيّ، وظيفةُ الأول الهيمنةُ عن طريق الثقافة والإيديولوجيا، ووظيفةُ الثاني (الدولة) هي السيطرة والإكراه. ولكنْ على الرُّغم من تحرُّر غرامشي من الأطر المسبَّقة التي فرضها هيغل وماركس، فإنَّه بقي وفيّاً لهما في ما يتعلَّق بعلاقة المجتمع المدنيّ بالدولة في ضوء جدليّتهما المركبة.

يمكن القول إنّ التحوُّل الدلاليّ **الثاني** الذي خَضَعَ له مفهومُ المجتمع المدنيّ سيكون على يد ألكسي دوتوكڤيل في مؤلَّفه الشهير **الديموقراطيّة في أميركا**. فقد افترض أنّه لا بدّ للمجتمع من عين فاحصة ومستقلّة، وهذه العين الفاحصة ليست سوى مجموعة متعدِّدة من الجمعيات المدنيّة الدائمةِ اليقظة القائمةِ على التنظيم الذاتيّ، والتي تَدْعم باستمرارِ الجمهوريّةَ الديموقراطيّةَ. لم يعد الخيار إذاً لدى دوتوكڤيل بين دولة ديموقراطيّة تنفي الحاجةَ إلى مجتمع مدنيّ لأنّها تمثّله، وبين مجتمع ديموقراطيّ ينفي الحاجةَ إلى الدولة لأنّه قادر على إدارة شؤونه. بل أصبح الموضوعُ موضوعَ دولة ديموقراطيّة تتعايش في الوقت ذاته وتتوازن مع مجتمع مدنيّ يحدّها ويكمّلها معاً: إنّ المجتمع المدنيّ ليس بديل الديموقراطيّة بل صِمام أمانٍ ضدّ استبداديّتها.[2] وهكذا تمكّن دوتوكوڤيل من إعادة ثنائيّة الدولة والمجتمع المدنيّ إلى توازنها عن طريق تأكيد الأدوار المتبادلة لكلٍّ منهما في تعزيز الطرف الآخر وتأكيد وجوده.

وعلى الرُّغم من أنّ مفهوم «المجتمع المدنيّ» سيغيب بعد دوتوكڤيل عن الفكر السياسيّ لعقود طويلة، وذلك لحساب التيارات الإيديولوجيّة المتصاعدة، فإنّنا نعتبر أنّ المجتمع المدنيّ الحديث بمنظوره الليبراليّ إنّما نشأ من رحم الأفكار التي أسّسها ورسّخها هذا المثقفُ الفرنسيّ. ذلك أنّ الإطار النظريّ لهذا المفهوم أصبح محكوماً الآن بمجموعة من السمات الرئيسة أهمُّها: ضرورةُ الفصل بين مؤسّسات الدولة ومؤسّسات المجتمع، وتأكيدُ المواطنة ككيان قائم بذاته، وترسيخُ الفصل بين آليات عمل الدولة وآليات عمل الاقتصاد، وتحقيقُ حيِّزٍ متّسعٍ للقيام بأنشطة سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة وبيئيّة لمختلف الشرائح الاجتماعيّة بعيداً عن تدخُّل الدولة وممارسة سلطتها.

---

١ ـ د. أحمد شكر الصبيحي، مصدر مذكور، ص ٢٢

٢ ـ د. عزمي بشارة، **المجتمع المدنيّ ـ دراسة نقديّة مع إشارة للمجتمع المدنيّ العربيّ**، مصدر مذكور، ص ٤٦.

المثقفون السوريون ورهانات المجتمع المدني

من المجتمع المدنيّ الفاعل الى المجتمع المدنيّ المقاوِم

إنّ ارتباطَ مفهوم المجتمع المدنيّ بشرطه التاريخيّ المتعيَّن فَرَضَ عليه الدخولَ في علاقة جدليّة مع الظرف السياسيّ القائم. فنشأتْ مرحلةٌ أشبهُ بالتكيُّف في ما يتعلّق بعلاقة الدولة بالمجتمع. فإذا كان هابرماز قد عمل على تطوير مفهوم المجتمع المدنيّ من خلال مفهوم «الحيِّز العامّ»، وما يعنيه ذلك من وجود الروابط والمؤسّسات التي ينظِّمها المواطنون في وقتهم الحرّ، فإنّ ذلك تم من خلال دولة ديموقراطيّة ساعدتْ ـ عن طريق هامش حريّتها المتّسع، ومن خلال النقابات المهنيّة، والحركاتِ النسويّة، وحركات السلام، وجمعياتِ الحفاظ على البيئة ـ على بلورة مفهوم مجتمع مدنيٍّ متصالح مع الدولة، بل ولتتأسس علاقةٌ جدليّةٌ جديدة تقوم على أنّ قوّة كل طرف هي من قوة الطرف الآخر. وبذلك يعود مفهومُ المجتمع المدنيّ في صيغته الحالية إلى مفهومه الأول مع فلاسفة التنوير، الذين لم يَنْظروا إلى علاقة المجتمع المدنيّ حصراً وفق علاقته المتأزِّمة بالدولة، وإنّما رأوا تحقيقَ علاقة متوازنة تَضْمن للطرفَيْن إنجازَ دورٍ أكبر وأفعل في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة.

غير أنّ الظرف التاريخيّ المتحقّق لوجود دولة ديموقراطيّة لم يتهيأْ في دول العالم الثالث، وبالأخصّ في دول منظومة الاتحاد السوفيتيّ السابقة. وهذا ما جعل المجتمعَ نفسَه يقوم بعملية تكييف لوظيفته ودوره، لكي يمارس فاعليَّتَه عن طريق مقاومة الدولة ومنعِ احتكارها المستمرّ. ولذلك نشأ مفهومُ «المجتمع المدنيّ المقاوِم».

ارتبط هذا المفهومُ حصريّاً بالسياق البولنديّ (قبل أن يتعمّم في المجال الأوروبيّ الشرقيّ) وذلك ضمن حركة «التضامن» البولنديّة التي تمردتْ على وحدانيّة الدولة والحزب، وعملتْ على التبشير بخيارٍ آخر جديد في هذه الدولة لم يكن أساسُه في الإصلاح الحزبيّ ولا في الانقلاب العسكريّ وإنّما في التحرُّك الاجتماعيّ المدنيّ القائم على تميُّز المجتمع عن الدولة.[1] وهذا ما دعا بعضَ الباحثين إلى التمييز بين مفهومَيْن للمجتمع المدنيّ وفقاً للظرف التاريخيّ: إذ اعتبروا أنّ هناك مجتمعاً مدنياً **أولَ** يُبْرِز التأثيراتِ الإيجابيّةَ التي تَنْبع من الانضمام إلى جمعيات لصالح إدارة شؤون الحكم عندما يكون الحُكْمُ ديموقراطيّاً، ومجتمعاً مدنيّاً **ثانياً** يؤكِّد على أهميّة التجمُّعات المدنيّة كقوةٍ موازنة للدولة.[2] والحقّ أنّ التمييز بين نوعَيْن من المجتمع المدنيّ يبدو موفَّقاً إلى حدٍّ كبير، ولاسيّما أنّه يَلْحظ الظرفَ التاريخيَّ والسياقَ السياسيَّ والمتنَ الاجتماعيَّ التي يمرّ بها كلُّ مجتمع. إلاّ أنّ التفريق بينهما على أساسِ أنّ الأول مُخْلص لمفهومه الأصليّ في حين أنّ الثاني متمرِّد على هذا المفهوم لا يبدو مُجْدياً معرفيّاً. وذلك لأنّ هذا التفريق يحمل نوعاً من التفاضل الضمنيّ بين الأول والثاني، كما أنّه يشترط تجربة تاريخيّة تتطوّر وفق مراحل مسبقة لتترقّى وفق خطٍّ مرسوم؛ وهذا ما يرفضه تحليلُ سوسيولوجيا المجتمعات. ولذلك فرّق هذا التحليلُ بينهما على أساس أنّ المجتمع المدنيّ في الدولة الديموقراطيّة هو مجتمع لا تتأسّس لديه نزعةُ التخلُّص من الدولة أو التقليلِ من سلطتها، بقدر ما يَعْمد إلى ترسيخها وحمايتها لأنّ قوّتها من قوّته. . في حين أنّ المجتمع المدنيّ في الدولة القمعيّة او الشموليّة غالباً ما يكون مقصىً عن الحيِّز العام، ولذلك تصبح وظيفةُ المجتمع تعزيزَ دوره وتأكيد وجوده؛ وهذا ما يدفعنا لأن نطلق عليه «المجتمعَ المدنيَّ المقاوِم».

---

١ ـ المرجع نفسه، ص ٢٧.

٢ ـ مايكل فولي وبوب إدواردز، «مفارقات المجتمع المدنيّ»، **الثقافة العالميّة**، العدد ٨٦، يناير/فبراير ١٩٩٨، ص ٨.

بعكس تونس، لم تتمكّن شرائح اجتماعيَة عديدة في سوريا من الانخراط في السجال الدائر حول المجتمع المدنيّ، فانحصر السجال ضمن المثقفين

المثقف والمجتمع المدنيّ واكتشاف الغائب

بحسب غرامشي، لا ينحصر دورُ المثقفين في المجتمع المدنيّ في أداء أدوار وظيفيّة، بل يلعبون دوراً خاصاً في تنظيم الهيمنة الاجتماعيّة وسيطرة الدولة: إنّهم ليسوا أكثر من موظّفين لدى الجماعة المسيطرة، وخبراءَ في إضفاء الشرعية على الكتلة الحاكمة. وهذا ما دفعه إلى لصق صفة «العضويّة» بالمثقف، ليضطلع المثقفُ بعد ذلك بمسؤوليّة إنتاج وإعادةِ إنتاج المعرفة وفقاً لتصوُّرات الطبقة التي يرتبط بها، وليصبح عندها المثقفُ العضويُّ المعبِّرَ الأيديولوجيَّ عن الجماعة أو الطبقة الاجتماعيّة المرتبط بها.[1] ويبدو أنّ مفهوم غرامشي للمثقف العضويّ يصبح أكثر تفسيريّةً إذا قرأنا وظيفةَ المثقف ضمن المجتمع المدنيّ المقاوِم، وذلك بعد إحلال مفهوم «الفئة أو الشريحة الاجتماعيّة» محلّ «الطبقة المسيطرة.» وعندها يصبح المثقف معبِّراً عن ذاته وعن رهانه الشخصيّ بقدرِ ما يجسِّد طموحَ الشريحة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها، سواء أكانت مهنيّة أم اجتماعيّة أم عائليّة. وبذلك يرتبط المثقف بدور المحفِّز على الفعل الاجتماعيّ، أو يكون هو نفسُه فاعلاً اجتماعياً بتعبير بورديو، وتنتفي العقليّةُ الوصائيّة التي حَكَمَتْ رؤيةَ المثقف لمجتمعه في فترة من الفترات، لتتأسَّس علاقةٌ أشبهُ ما تكون بالاندماجيّة بين المثقف ومجتمعه مادام كلا الطرفين ينتميان سياسياً واجتماعياً إلى دائرة التهميش والعزلة والإقصاء.

هذه العلاقة بدَتْ واضحةً لدى النظر في دور المثقف في المجتمع المدنيّ المقاوِم في عدد من البلدان التي انتقلتْ من دولة محكومة بحزبٍ أحاديّ أو دولة شموليّة إلى دولة تعترف بالمجتمع ودوره، كما حدث في دول أوروبا الشرقيّة، وخاصةً بولندا، وكما حدث في تونس التي يَعْكس ظرفُها التاريخيُّ سماتٍ شبيهةً بالظرف التاريخيّ الذي تمرّ به سوريا.

أثار مفهومُ المجتمع المدنيّ جدلاً عاماً في تونس، وتحديداً منذ إزاحة بورقيبة خلال ٧ نوفمبر ١٩٨٧. وكان الهدف من طرحه إثارة السؤال حول مدى قبول الحزب الحاكم التحوُّلَ إلى حزبٍ سياسيّ يستمدّ قوّتَه من القدرة على تعبئة مناضليه، لا من التدخُّل المباشر لمؤسَّسات الدولة.[2] يضاف إلى ذلك أنّه أثار في الوقت نفسه قدرةَ حركة الاتّجاه الإسلاميّ على قبول قواعد اللُّعبة الديموقراطيّة والتراجُع عن تشكيكها في مكاسب النظام الجمهوريّ، ولاسيّما القانون المتعلّق بالأحوال الشخصيّة. وقد تبنّى هذا الطرحَ مجموعةٌ من المثقفين المستقلّين، في حين أنّ قطاعاً واسعاً من اليسار وأقصى اليسار والإسلاميّين تجنّب بدايةً استعمالَ هذا المفهوم المحمَّل بالفلسفة الليبراليّة الغربيّة.[3] وتصدَّر فيما بعد مصطلحَ «المجتمع المدنيّ» نصُّ الميثاق الوطنيّ الذي وقّع عليه ممثّلو كلّ الحساسيات السياسيّة، بما فيها ممثلُ حركة الاتجاه الإسلاميّ. وبدأ بعد ذلك بروزُ العرائض والبيانات السياسيّة التي يُصْدِرها المثقفون دفاعاً عن المجتمع المدنيّ، وعن حق المجتمع في استقلاليّته عن مؤسَّسات الدولة، وعكستْ من ثم التزامَ المثقفين السياسيّ ولاسيّما مع ظهور أول بيان للمثقفين التونسيّين. وقد ساعدت الحركةُ النقابيّة في تونس على تظهير مفهوم المجتمع المدنيّ وترسيخه، في حين لم يكن للأحزاب السياسيّة أثر في إثارة أجواء النقاش العام حول المجتمع المدنيّ بل لعبتْ دوراً

---

١ ـ د. نادية رمسيس فرح، «المثقفون والدولة والمجتمع المدنيّ،» ضمن كتاب **غرامشي وقضايا المجتمع المدنيّ**، مصدر مذكور، ص ٣٢٠.

٢ ـ عبد القادر الزغل، مصدر مذكور، ص ١٣٩.

٣ ـ د. محمد كرو، «المثقفون والمجتمع المدنيّ في تونس،» ضمن كتاب **الانتلجنسيا العربيّة، المثقفون والسلطة**، تحرير سعد الدين إبراهيم (عمّان: منتدى الفكر العربيّ، ١٩٨٨)، ص ٣٠٩.

المثقفون السوريون ورهانات المجتمع المدني

مضاداً فيما بعد. وأعقب ذلك ظهورُ موجةٍ ثقافيّةٍ سياسيّةٍ من الجدل الحادّ الدائر حول مصطلح المجتمع المدنيّ، ومدى مطابقة طرحه التونسيّ لأصله الغربيّ،[1] وأثار عاصفةً من السجال الصحفيّ والأكاديميّ دفعت الكثيرَ من علماء الاجتماع والسوسيولوجيّين إلى طرح مشكلة نقل المصطلحات الاجتماعيّة في الزمان والمكان.[2]

لا تَبْعد كثيراً الأجواءُ الدائرةُ في سوريا حول المجتمع المدنيّ عمّا أُثير في تونس. وتبدو اللّحظة التاريخيّة متوافقة إلى حدٍّ كبير، ولاسيّما بعد وفاة الرئيس حافظ الأسد، الأمر الذي أثار الأسئلة حول مدى موافقة حزب البعث الحاكم والقائد للدولة والمجتمع (بحسب المادة الثامنة في الدستور) على التحوّل إلى حزب يَقْبل المشاركةَ والتعدُّديّةَ السياسيّة ويَدْخل في عملية التحوّل نحو الديموقراطيّة التي هي رهانُ المثقفين في طرحهم مقولةَ «المجتمع المدنيّ». مع وجود فارق نوعيّ بين حالتَيْ سوريا وتونس، تجلّى في غياب الحركة النقابيّة في سوريا عن حراك المجتمع المدنيّ، وحصرِ هذا المفهوم ضمن حدود المثقفين ومجالهم، فلم تتمكّن شرائحُ أو فئاتٌ اجتماعيّةٌ عديدة في سوريا من الانخراط في السجال الدائر حول المجتمع المدنيّ.

تبقى الأسئلة مثارةً في تونس وسوريا، وتتعلّق بطرح هذا المفهوم في سياق هذه المرحلة التاريخيّة المخصوصة؟ ولماذا تحوّلَ إلى موضوع صراعٍ سياسيّ؟ وما هي الرهانات السياسيّة والنظريّة التي تعلّق بها المثقفون حتى تشبّثوا به، أو لنقل حتى اكتشفوه، إذ كان غائباً ضمن دائرة السجال السياسيّ وحاضراً في خانة الجدل الثقافيّ، وضمن انحرافٍ مفهوميٍّ مختلف تماماً عمّا يُطرح في هذه الفترة؟ ولماذا لم يرفع المثقفون شعاراتهم المفضّلة المتعلّقة بالديموقراطيّة وحقوق الإنسان، مادام المجتمعُ المدنيُّ في مضمونه الرئيسيّ هو سؤال التحوّل الديموقراطيّ على حدّ تلك الرهانات؟

المثقفون السوريّون: من التشكيك بالمجتمع الى الاندغام بالدولة

لعلّه قد تأسّس في وعي المثقفين السياسيّين السوريّين تشخيصٌ لحالة الإحباط السياسيّ والاجتماعيّ التي يعيشها المجتمعُ السوريّ. ويتلخّص هذا التشخيص في أنّ السياسة السوريّة كانت متركّزةً في يد متنفّذين يقودون حزبَ البعث الحاكم، وكان هناك غيابٌ شعبيّ ومجتمعيّ عن المشاركة في الشؤون السياسيّة على مدى عقود، ولذلك رأى المثقفون أنّ تفضيل قيام المجتمع بدوره عن طريق فسح المجال الضروريّ له كي يمارس وظائفه السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة سيكون هو البديل عمّا وصل إليه المجتمعُ السوريُّ من عزلة عن التاريخ وعن العالم وعن نفسه أيضاً. وعبّر عن هذه الرؤية عددٌ من البيانات التي أصدرها المثقفون السوريّون الذين تبنّوا أطروحة المجتمعُ المدنيّ،[3] وعكسوا من خلالها تشخيصَهم للماضي الذي عاشته سوريا. وهكذا يبدو أنّ تشخيص الواقع السياسيّ والاجتماعيّ هو الذي استدعى تبنّي مقولة «المجتمع المدنيّ»، وجاء بها من حقلها الأكاديميّ إلى المجال السياسيّ. ويبدو أنّ المثقفين قد أعادوا توظيف مفهوم المجتمع المدنيّ المقاوم بالمعنى الذي حدّدناه مسبقاً، إذ رأوا أنّه يتطابق تاريخيّاً مع رهاناتهم المستقبليّة. ولكنْ يبقى السؤال حاضراً حول تَبْيئة المصطلح وتوطينِه في التربة الثقافيّة السوريّة. وما يستدعي

---

١ ـ محمد كرو، **حول مقولة المجتمع المدنيّ**، اطروحات (تونس، ١٩٧٩)، ص ٢٦

٢ ـ انظر: عبد القادر الزغل، مصدر مذكور، ص ١٤٥.

٣ ـ ولاسيّما بيان «لجان إحياء المجتمع المدنيّ»، الذي عُرف «بوثيقة الألف» انظر نصّ البيان في **الحياة**، الجمعة ٢٠٠١/١/١٢.

ربطُ المجتمع المدني بمشروعٍ إيديولوجيّ قائم على إنجاز تحققات الدولة والعلمانية يمنعه من تحقيق إمكاناته النظرية والعمليّة القائمة على الحراك السياسيّ والاجتماعي

السؤالَ ويثيره هو الاضطرابُ المفاهيميّ الذي نلحظه في توظيفِ هذا المفهوم، وفي إدراجِه ضمن نصوص المثقفين، وتحميلِه الكثيرَ من الشحنات والحمولات الإيديولوجيّة المرافقة والملصقة به.

فطيب تيزيني لا يرى تحقُّقَ المجتمع المدنيّ من دون أن تُنجزَ الدولةُ الوطنيّةُ مشروعَها؛ ذلك أنّه من الصعب الكلام على مجتمع مدنيٍّ في الوطن العربيّ دون مقدِّماتٍ تاريخيّة تتجلّى في مأسسة مشروع الدولة، في حين أنّ الدولة في الوطن العربيّ مازالت مشروعاً أوليّاً يبحث عن إمكانات تبلوره وتحوّله إلى موقع السيادة الدستوريّة والقانونيّة في المجتمع.[1] ويبدو واضحاً أنّ تيزيني يَسْتَنْسِخ حَرْفيّاً المفهومَ الهيغليّ للمجتمع المدنيّ، عندما يعتبر أنّ تشكيل المجتمع المدنيّ يتمّ بعد بناء الدولة، غير أنّه لا يستوفي التحقّق من الشرط التاريخيّ، وهو أنّ الدولة البروسية التي شخّصها هيغل في زمنه ليست هي الدولة السوريّة كما نعيشها في الزمن الراهن.

ولكنّ تيزيني، وبحكم موقعه اليساريّ، أعاد اللبسَ المفاهيميّ الإيديولوجيّ المرتبط بالمفهوم. وهو ما نلْحظه أيضاً مع رفاق له في الموقع، إلاّ أنّهم لا يقفون عند الدرجة الهيغليّة وإنّما يَصْعَدون خطوةً نحو السدّة الماركسيّة.[2] فصادق جلال العظم يرى أنّنا لا نَشْهد في الدول العربيّة مجتمعاً مدنيّاً وإنّما هناك مجتمع أهليّ، إذ تنحصر الخصائصُ والعلاقاتُ الحاسمة في المجتمع **المدنيّ** في علاقات المواطنة، وهي تميل وفقاً لذلك إلى أن تكون طوعية، تعاقديّة، حقوقيّة، أفقيّة ومساواتيّة... في حين أنّ المجتمع **الأهليّ** تعود العلاقاتُ الارتباطيّة فيه إلى علاقات دينيّة أو مذهبيّة أو عشائريّة، وهي وفقاً لذلك ليست علاقات طوعية مدنيّة وإنّما وراثيّة.[3] لكنّ العظم يعود فيؤكّد أنّ المجتمع المدنيّ في بلاده (بعجره وبجره) هو إلى حدٍّ كبيرٍ من صنع الدولة الحديثة والتحديثيّة تحديداً.[4] وهكذا أعاد العظم مقولةَ تيزيني، ولكنْ بصيغة معكوسة، عندما افترض غيابَ المجتمع المدنيّ لدينا وحضورَ المجتمع الأهليّ، وأنّ وجود أنوية للمجتمع المدنيّ لم تكن نتيجةً لحراكه الداخليّ وإنّما هي من صنع الدولة التحديثيّة. ولذلك صاغ إشكاليّته على الطريقة الهيغليّة في أنّ الدولة هي التي تشكّل المجتمع المدنيّ.

ويستكمل حامد خليل ما طرحه تيزيني والعظم من التركيز على دور الدولة في صنع المجتمع المدنيّ، فنراه يَكيل التهمَ للمجتمع الفاقدِ الدولة، إذ المجتمع من دون دولة هو المجتمع بكل تخلُّفه وتعصُّبه وانغلاقه واحتقاره للمرأة وتجاوُزِ الحقِّ العامّ من قبل المصالح الخاصة.[5] وهكذا نرى أنّ الدولة تتشخص في الحضور الماركسيّ ذاتاً كليّةً تبتلع المجتمع وتحوّله بإرادة فوقيّة، تنقله من الجحيم إلى النعيم، ومن التخلُّف إلى النماء. إلاّ أنّها ـ بحسب ذلك التحليل ـ لن تَسْتكمل مشروعَها في بناء المجتمع المدنيّ إلاّ إذا اقترنتْ بإيديولوجيّتها القائمة على العلمانيّة. وهنا نستكمل الحديث مع حامد

١ ـ طيب تيزيني، «ملاحظات منهجيّة حول قضايا راهنة،» **الثورة** ٢٠٠٠/١٢/٩. وانظرْ تعقيبَنا على مقولته في مقالنا: «المجتمع المدنيّ في صيرورته التاريخيّة أسبق من الدولة الوطنيّة،» **الثورة** ٢٠٠٠/١٢/١٦.

٢ ـ لمتابعة النقد الماركسيّ لمفهوم المجتمع المدنيّ من المكن مراجعةُ ما كتبته إلين مكسيتر وود، «توظيف وسوء توظيف مفهوم المجتمع المدنيّ،» ضمن كتاب **المجتمع المدنيّ والصراع الاجتماعيّ** (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونيّة لحقوق الإنسان، ١٩٩٧)، ص ١٣.

٣ ـ ٤ ـ صادق جلال العظم، **العلمانيّة والمجتمع المدنيّ** (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونيّة لحقوق الإنسان، ١٩٩٨)، ص ١٤ ـ ١٥.

٥ ـ حامد خليل، «الوطن العربيّ والمجتمع المدنيّ،» **دراسات استراتيجيّة**، العدد الأول، خريف ٢٠٠٠، ص ٢٢.

المثقفون السوريّون ورهانات المجتمع المدنيّ

خليل. «وهل يحقّ لنا الادّعاء بأنّ العلمانيّة هي وحدها حاملةُ هذا الشرف الكبير؟ وإنْ كان الجواب بالإيجاب أفلا يعني ذلك أنّ المجتمع المدنيّ والعلمانيّة صنوان لا يُمكن أن يفترقا؟»[1] إنّ خليل يستدلّ هنا بمسيرة التاريخ العالميّ التي دلّتْ باستمرار على أنّ العلمانيّة هي النهج المعرفيّ والاجتماعيّ الذي حققت الشعوبُ التي تسلحتْ به أعظمَ إنجازٍ على أكثر من صعيد.[2] وهنا يعود خليل ليَقْبل ما رَفَضَه مسبّقاً عندما رفض الرهانَ على المجتمع المدنيّ بصيغته الغربيّة بحجّة أنّه لا يأخذ في عين الاعتبار السياقَ التاريخيَّ المتعيِّن؛ فهو الآن يستدلّ به ليُثبت الرهانَ على العلمانيّة ولينتهي إلى صيغة ناجزة وجاهزة تقوم على أنّه ليس هناك مجتمعٌ مدنيٌّ إنْ لم يكن علمانياً.[3]

ونواصل ملامحَ المجتمع المدنيّ بصيغته اليساريّة. فها إنّ بو علي ياسين يعتبر أنّ لا وجود للدولة ولا للمجتمع المدنيّ. لأنّ كليْهما من مكوِّنات المجتمع الطبقيّ،[4] وأنّ نادي المجتمع المدنيّ لا يُسمح بدخوله إلاّ للمثقفين العلمانيِّين. ذلك أنّ المثقف «التقليديّ» ينتمي إلى المجتمع الأهليّ المفارق للمجتمع المدنيّ. ولذلك فإنّ على النضال الآن أن يتركّز من أجل العلمانيّة لأنّها وحدها قادرةٌ على نقلنا إلى جنة المجتمع المدنيّ، وبدونها سيكون الهلاكُ المحتّم. ويقول محمد كامل الخطيب في هذا الصدد:

«العلمانيّة تبدو اليوم، أكثر من أيّ وقت مضى، سبيلاً مفتوحاً وربّما وحيداً لإنقاذ المجتمع العربيّ من تفتّته وتخلّفه، وربما تبعيّته، سواء للماضي أو للحاضر الأميركيّ ـ الأوروبيّ. والمجتمع المدنيّ هو القادر على أن يكون متماسكاً وعادلاً. وفي هذا تُعلِن العلمانيّةُ أنّها لم تخفق، لأنّ في إخفاقها الموتَ الحضاريَّ وربما الوجوديَّ لهذا المجتمع، ولأنّ في إخفاقها العودةَ إلى مجتمع الملل والطوائفِ والأعراقِ والقبائلِ والعشائر، بل وإلى البغضاء والعنف والتفتُّت.»[5]

كان من الطبيعيّ بعد ذلك أن يَشْهد توطينُ مفهوم المجتمع المدنيّ في النخبة المثقفة السوريّة ذلك الاضطرابَ النظريّ والالتباسَ المفاهيميّ. فربطُ المجتمع المدنيّ بمشروع إيديولوجيّ قائم على إنجاز تحققات الدولة والعلمانية يَرْهنه ويأْسره في سياق النضال الإيديولوجيّ، ويمنعه من تحقيق إمكاناته النظريّة والعمليّة القائمة على الحراك السياسيّ والاجتماعيّ بكل صيغه وأشكاله. ذلك أنّ العلمانيّة ليست مشروعاً إيديولوجيّاً أو ديناً جديداً نَطْلب من الدولة وفْقه أن تحوِّل جميعَ مواطنيها إليه حتى ننقلهم بعدها إلى المجتمع المدنيّ. فآلاف الجمعيّات والنوادي الخيريّة والدينيّة التبشيريّة القائمة في الدولة الغربية لم تمنع من تحقُّق المجتمع المدنيّ، بل أسْهمت ـ إنْ لم نقل كانت بمثابة نقطة البدء ـ في تحقيق مشروع المجتمع المدنيّ والدولة معاً.

إنّ العلمانيّة هي نظام سياسيّ، لا اجتماعيّ يُطلب منه تحقيقُ المعجزات، بل إنّ شرطها التاريخيّ هو الكفيلُ الوحيدُ بنجاحها. فإذا كانت رؤيةُ المثقفين لمجتمعهم بهذه السوداويّة، وتصبّ في خانة فشل حتميّة الرهان التاريخيّ على المجتمع لأنّه مجتمع أهليّ عصبويّ طائفيّ، فكيف إذاً يراهنون عليه في تحقيق طموحاتهم في إنجاز المجتمع المدنيّ؟ أم أنّ المجتمع المدنيّ هو فئة المثقفين «العلمانيِّين» فحسب كما عبّر بوعلي ياسين؟

هنا يَكْمن بالضبط المأزقُ النظريُّ والعمليُّ لرؤية المثقفين السوريِّين للمجتمع المدنيّ. فهم لا يأملون من المجتمع تحقيقَ الشيء الكثير لأنّه

---

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ حامد خليل، «الوطن العربيّ والمجتمع المدنيّ،» **دراسات استراتيجيّة**، العدد الأول، خريف ٢٠٠٠، ص ٢٢، ٢٣، ٢٥.

٤ ـ بوعلي ياسين، «المثقفون العرب من سلطة الدولة إلى المجتمع المدنيّ،» **عالم الفكر**، مجلد ٢٧، العدد ٣، يناير ـ مارس ١٩٩٩، ص ٤٦.

٥ ـ محمد كامل الخطيب، «المجتمع المدنيّ والعلمنة،» **دراسات اشتراكيّة**، العدد ١٢٠، كانون الأول ١٩٩١، ص ٩٠.

المثقفون السوريّون لا يأملون من المجتمع تحقيقَ الشيء الكثيـر لأنّه مليء بالأمـراض. ولكنّهم يشككون في الدولة نفسها وفي رغبتها في انجاز المجتمع المدني. فأين يذهبون؟

مليءٌ بالأمراض (التي يُحْسِنُون توصيفَها بامتياز). ولكنّهم أيضاً يشكّكون في الدولة نفسها وفي رغبتها في القيام بمشروعها في إنجاز المجتمع المدنيّ (كما تشي بذلك تعبيراتهم). فلا المجتمع إنْ دعونا له ـ بحسب لسان حالهم ـ يتمكّن من تحقيق مدنيّته، ولا الدولةُ راغبةٌ في ذلك رغم أنّها المخوّلةُ الوحيدة للقيام بهذه المهمة. فأين يذهب المثقفون؟

إنّهم بالضبط جزء من مشروع الدولة، ومن الطبقة الحاكمة اجتماعاً وفكراً ولغةً، على حدّ تعبير وضّاح شرارة. وهذا ما يعيدنا إلى ما قاله الباحثُ الأميركيّ وليم زارتمان عندما تساءل عن ممانعة العرب للديموقراطيّة، فأجاب أنّه يَكْمن في طبيعة «المعارضة» نفسها. فقد لاحظ وجـودَ نوعٍ من العـلاقـة «التكـميليّـة» القـائمـة بين السلطة والمعارضة. وبفضل هذه التكميليّة يستمرّ الاستقرارُ في الأنظمة العربيّة من جهة، وتَرْسم المعارضةُ لنفسها نوعاً من الخطوط لا تتخطّاها أبداً من جهة ثانية. فالحكومة والمعارضة معاً لهما مصالح تتابعانها داخل النظام السياسيّ، وهذه التكميليّة في المتابعة من شأنها أن ترسّخ الدولة. إنّ كل طرف منهما لا يَسْتخدم الآخرَ، ولكنّ كلاً منهما يَخْدم مصالحَ الآخر في أدائه لدوره.[1]

وهكذا بدأ المثقفون دعوتَهم إلى استقلال المجتمع المدنيّ عن الدولة، فانتهوا إلى أن صاروا هم أنفسُهم جزءاً من مشروع الدولة التي يرفضونها ويَدْعون إليها في الوقت نفسه. إنّ ذلك يتعلّق بالأهواء اليساريّة التي انطلق منها غالبيةُ المثقفين السوريّين بحيث حَكَمَتْهم الإيديولوجيا ورَهَنَتْهم في مشروعها، في حين أنّ المجتمع المدنيّ لا يمكن أن ينمو ويتبلور إلاّ في ضوء النظام الليبراليّ الديموقراطيّ الذي تمثّل الفلسفةُ الليبراليّةُ الحاضنةَ المعرفيةَ له والمولِّدةَ لسياقاته التاريخيّة والعمليّة. فعلينا أن ندرك بدايةً أنّ المجتمع المدنيّ ليس غايةً في ذاته، وإنّما يمثّل الشرط التاريخيّ لتحقيق التحوّل نحو الديموقراطيّة.[2] وبذلك تنتفي عنه قوالبه الجاهزة في أنّه يمثّل الردّ على سلطة الحزب الواحد، وفي أنّه يعمل على إيجاد مرجعيّةٍ اجتماعيّةٍ خارج الدولة، أو في أنّه الردّ على البيروقراطيّة وتمركزِ عمليةِ اتّخاذ القرار في الدولة. إنّ هذه الأقوال، على صحّتها، تُسقط بعداً خلاصيّاً استيهاميّاً على مفهوم تاريخيّ، وتضفي طابعاً تبجيليّاً عليه يُصبح بموجبه «مجتمعَ التضامن والتسامح والحوار والاعتراف بالآخر واحترام الرأي الآخر،»[3] من غير إدراك ميكانيزمه السياسيّ والاجتماعيّ الذي من دونه يبقى تحققُ المجتمع المدنيّ ممتنعاً. ويبقى إدراكُ الشحنات الليبراليّة في المفهوم جزءاً من صياغته النظريّة ومشروعه العمليّ، ووضعه في النهاية في إطاره التاريخيّ، خوفاً من أن نَسْقط في وهمٍ من نوع جديد بعد أن كنا نَخْرج من الأوهام المتثاقلة والمتراكمة.

رضوان زيادة

باحث سوريّ مهتمّ بقضايا حقوق الإنسان في الوطن العربي، وعضو مؤسِّس في لجنة منتدى الحوار الوطني في دمشق. من أبرز كتبه مسيرة حقوق الإنسان في العالم.

---

١ ـ وليم زارتمان، «المعارضة كدعامة للدولة،» ضمن كتاب **الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٩)، ج ٢، ص ٥٥٨.

٢ ـ لدراسة العلاقة الجدليّة بين المجتمع المدنيّ والتحول الديموقراطيّ يمكن مراجعة ما كتبه سعد الدين ابراهيم، **المجتمع المدنيّ والتحوّل الديموقراطيّ في الوطن العربيّ** (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٠)، ص ٧٧.

٣ ـ د. الحبيب الجنحاني، «المجتمع المدنيّ بين النظريّة والممارسة،» **عالم الفكر**، المجلد ٢٧، العدد الثالث، يناير ـ مارس ١٩٩٩، ص ٣٦.

لئلا تتحولَ دعوة المجتمع المدنيّ إلى مصادرته مجدّداً

غريغوار مرشو

قبل مقاربة أطروحة «المجتمع المدنيّ» وما أثارتْه من سجالات على الساحة الثقافيّة والفكريّة، وما أفرزتْه من مظاهر الارتياح أو التوجُّس والارتياب عند الإدارة الحكوميّة أو المثقفين، لا بدّ من القيام بتذكيرٍ تاريخيٍّ اجتماعيٍّ يُعيد إلى الأذهان مخاطرَ تعطيل حراك المجتمع المدنيّ. وسيتمّ ذلك من خلال إطلالة سريعة على الإمبراطوريّة العثمانيّة في مرحلة انقطاع تواصلها مع مجتمعها المدنيّ، أيْ في مرحلة مواجهتها لأوّل مرحلةٍ انتقاليّةٍ جذريّة من بنيتها التقليديّة إلى البنية الحديثة المتأورِبة، والتي ماتزال إشكاليّاتُها قائمةً حتى يومنا.

ويبدو أنّ استمرار الإشكاليّة يعود إلى أنّ النخب التي تَطْرح اليومَ مفهومَ «المجتمع المدنيّ» هي استمرارٌ معقَّد لتلك النخب الحداثويّة العثمانيّة أو «التنظيماتيّة» السابقة. فقد ظلّت هذه النخبُ الراهنة أسيرةَ مفاهيم تلك النخب السابقة، من زاوية إعادة إنتاج الاستلاب، وإعادةِ إنتاج مفهوم «المجتمع المدنيّ» بوصفه مفهومَ مجتمع النخبة، ولكنْ في إطارٍ يتحدّث باسم «الشعب.» وتأخذ هذه المقارنةُ المكثّفة شرعيّتَها من حقيقة أنّ النخب الحداثويّة الراهنة تَعْتبر نفسَها الوريثةَ الشرعيةَ تاريخياً لذلك المفهوم في وعي النخب النهضويّة، التي تَشْمل بالتأكيد النخبَ التنظيماتيّةَ العثمانيّةَ الحديثة.

السلطنة تَدْفع ضريبةَ استباحتها للمجتمع المدنيّ

قامت الإمبراطوريّة العثمانيّة فانشأتْ حُكْماً تتمتَّع فيه مختلفُ الأقوام والأجناس والطوائف والأديان باستقلالٍ ذاتيّ، تَدْعمه حقيقةُ أنّ معظم المدن والقرى كانت تميل إلى الاكتفاء الذاتيّ من الناحية الاقتصاديّة. ولولا الاستقلالُ الذاتيُّ النسبيُّ الذي كانت تتمتّع به المؤسّسات، والتي كان الرعايا ينتظمون فيها، لكان من الممكن أن تصل بهم أعمالُ انتهاب السلطات الحاكمة إلى الدمار السريع. إلاّ أنّ هذه الأخيرة بحكم انغلاقها على المتغيِّرات العلميّة، وفقدانها لمصادر جديدةٍ للإنتاج، واستمرارها على الصعيد الداخليّ في معاداة المسلمين الشيعة (الصفويِّين في إيران)، فقدتْ إمكانيةَ سيطرتها على الأقاليم التي تَحْكمها. وهذا ما حصل في أواخر القرن السادس عشر والسابع عشر، إذ دبّ الفسادُ في المؤسّسات، الأمر الذي أدّى إلى إفقار رعاياها وسلْخِ كثيرٍ من الولايات عنها وبخاصةٍ في أوروبا.

وازداد الموقفُ تفاقماً وتسارُعاً إثر تقديم تنازلات تلو التنازلات للقوى الأجنبيّة. وتجلّى ذلك في إعطاء هذه الأخيرة امتيازاتٍ تجاريةً تُعفي سِلَعَها من الجمارك، ولاسيّما بعد أن تلازمتْ مع امتيازات أخرى تعطي الحقّ لكلٍ من فرنسا وبريطانيا وهولندا وغيرها في حماية المسيحيِّين في الشرق. وأدّى هذا التوجُّه إلى انزلاق السلطة شيئاً فشيئاً تحت عجلة النفوذ الغربيّ وإلى تشجيع كبار وزراء الدولة على مظاهر البذخ والجاه الأوروبيّة، وإلى استقدام السلاطين لمستشارين أجانب منذ القرن السابع عشر لتحديث مؤسّساتهم على الطريقة الغربيّة. هذه الإجراءات، التي تمّت دون مراعاةٍ لتجاوبها مع المجتمع المدنيّ، ساعدتْ على خروج زمام الأمور من يد السلطة المركزيّة، واستشراءِ الفساد في الجيش، وإفساح المجال أمام المحسوبيّات والرشاوى، وعرض مناصب الدولة على المزاد العلنيّ لتغطية العجز في ميزانيّة الدولة. ولتدارك الأزمة عَمَدَ المتعاقبون على السلطة إلى تشديد الضرائب على رعايا الإمبراطوريّة دون استثناء، واستخدام كلِّ وسائل الابتزاز والقهر. فاضطرّ رعايا الإمبراطوريّة من مختلف الأجناس والطوائف والأقوام إلى توسُّل نمط العلاقات الخاصة لتنظيم حياتهم وتدبير شؤون جماعاتهم بغيةَ الدفاع عن أنفسهم. لكنّ

استمرار تردّي الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة أدّى إلى تشكّل فئات جديدة من الأعيان تَطْمح إلى الوصول إلى مناصب السلطة واستثمارها بما يتّفق ومصالحَها الخاصّة، إمّا تهرُّباً من الضرائب وإمّا تعويضاً عمّا دفعتْه من مال ورشاوى لتعزيز نفوذها في السلطة. ولم تقتصر عدوى الفساد هذه على هَرَم أجهزة الدولة وحسب، بل انتشرتْ شيئاً فشيئاً لتطول فئاتٍ أخرى تحيط بالدولة، ثم حكّامَ المقطاعات والألوية وأتباعَهم في أنحاء الإمبراطوريّة.

وهكذا نرى أنّه بعد أن كانت الدولة تَسْهر على مصالح رعاياها وتَسْتصدر قوانينَ موائمةً لهم، صارت ترى في مواطنيها مجردَ رعايا غيرِ مرغوب فيهم ومحكومٍ عليهم بالطاعة والخضوع والاستغلال السافر. وبفعل هذا التعسُّف فقدت الدولةُ هيبتَها، وأدّت كلُّ القوانين الصادرة عنها إلى مفاقمة تمركزها وضعفِ قدرتها على إعادة الأمن والاستقرار لمواطنيها. فهؤلاء الأخيرون لم يعودوا ينتظرون الحلَّ من فوق وإنّما شرعوا يفتّشون عن المخارج والحلول الجاهزة. وقد تجلّت هذه في ثلاثة اتجاهات بارزة:

ـ الأوّل أخذ يفتّش عن حلول قريبة وفهلويّة لتخفيف أعباء الضرائب الجائرة.

ـ الثاني طال الفئات الأكثرَ تأثّراً من تردّي الأوضاع والفوضى والقهر، والتي استندتْ إلى السلَف الصالح، وخاصةً في الوسط الإسلاميّ الذي لم يَعُدْ يرى مخرجاً للخلاص إلاّ في الشريعة، وراح يقف ضدّ انحراف «الخلافة»، وضدّ الغزو الأجنبيّ في آن معاً. وتجلّت بواكيرُ هذه الظاهرة عند الحركة «الوهّابيّة» في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وأعقبَتْها حركاتٌ أخرى في القرن التاسع عشر أبرزُها الحركة «المهديّة»، والحركة «السنوسيّة» في المغرب العربيّ وغيرُها من الحركات في أواخر هذا القرن وأوائل القرن العشرين للردّ على الزحف الاستعماريّ في المنطقة.

ـ أما الثالث فتشكّل بفعل دخول التجارة المركنتيليّة (الاتّجاريّة) الغربيّة إلى الإمبراطوريّة إثر الامتيازات التي مُنحتْ لها، والمقترنة بالحملات التبشيريّة بحجّة حماية مسيحيّي الشرق. وقد استبشرتْ بعضُ الفئات المسيحيّة خيراً بهذا الدخول، واندفعتْ إلى التعاون مع القوى الأجنبيّة وتوطيدِ علاقاتها التجاريّة معها وتحوُّلها ـ من ثم ـ إلى وسيط بين الشرق والغرب يأتمر بقوانينها وشروطها ويحتمي بقنصليّاتها. ثم سرت العدوى إلى بعض الطوائف الأخرى كاليهود الشرقيّين. وتحوّلتْ كلُّ هذه الحركات على اختلاف تلاوينها إلى ورقة ضغط وابتزاز خطيرَيْن في يد القوى الغربيّة، وأصبحتْ أسيرةَ نفوذها وصراعاتها الثقافيّة الإيديولوجيّة والتجاريّة والعسكريّة بحجّة أنّها أقليات دينيّة وقوميّة مضطَهَدة، وبذريعة حمايتها في مواجهة مدٍّ إسلاميٍّ «استبداديّ شرقيّ» مقابل مدّ حضاريّ تحديثيّ آتٍ من الغرب. وقد مكّن هذا الوضع المتفكّك، وما تخلّله من صراعات اجتماعيّة سياسيّة، الدولَ الاستعماريّةَ من الاستفادة من إضعاف السلطنة (الملقّبة آنذاك بـ «الرجل المريض») وإرساءِ المقدِّمات الأولى لـ «دول ـ أمم» حديثةٍ على تضادٍّ مع دولة عثمانيّة شائخة، ابتداءً من حملة نابليون بونابرت على مصر وسوريا

النهضة المستلبة

حيال هذه النتائج المشؤومة لهذه التحوُّلات القاهرة كيف خُيِّل للنخب المثقفة «الطليعيّة» الحداثويّة طرقُ الخروج من «عصور الظلام»؟

لقد هرولتْ في الحقيقة إلى رفع رايات «النهضة» و«الإصلاح» من موقع المفاهيم الليبراليّة الوافدة التي راتْ تباشيرَ تحقُّقاتها مرةً خلال مشروع «التنظيمات» ابتداءً من عام ١٨٣٩. وعولّتْ على

لئلا تتحوّل دعوة المجتمع المدنيّ إلى مصادرته مجدداً

العلمانيّة كمدخلٍ سحريٍّ إلى استتباب ما يسمّى اليومَ «المجتمعَ المدنيّ» على أنقاض المجتمع التقليديّ. لكنْ حين شعر النهضويُّون العلمانيُّون والإصلاحيُّون الإسلاميُّون بقصور الإصلاح وما نَتَجَ عنه من مركزيّة قسريّة، اتفقوا بالإجماع ـ علَى الرُّغم من خلافاتهم الإيديولوجيّة الظاهرة ـ على المطالبة بسياسةٍ ليبراليةٍ تقضي بتوزيع السلطات بالتساوي، وتسهيلِ مسار التقدُّم.

إنَّ الهاجس الوحيد الذي شَغَلَ ولا يزال يَشْغل هذه النخبَ هو اللحاقُ بالنموذج الغربيّ وسدُّ كل ثغرة من ثغرات «التخلُّف» المتراكم، في مقابل أوروبا الصاعدة والمتطوِّرة آنذاك. وقد رأى الحداثيُّون هذا التخلُّف متجسِّداً في الجماهير الشعبيّة، بحجّة أنّها وراء كلِّ انحطاط وكلِّ عرقلة لمسيرة «التقدُّم.» بل بلغ الشططُ بالبعض أن اعتبر الاستبدادَ والتخلُّفَ المتعدِّدَ الأشكال سمةً من سمات المجتمع التقليديّ برمّته. وبذلك صارت الديموقراطيّةُ أو حريّةُ المواطن وَقْفاً على النخب الحداثويّة، بدعوى أنَّ غالبيّة السكان المحرومة ليست مؤهّلة للتمتُّع بها، ولا تَسْمح ذهنيتُها المتحجِّرةُ وأميّتُها بها.

لكنْ حين تعذَّرَ على الإصلاح أن يَقْطف ثمارَ رهاناته على مفاهيم كالعلمانيّة والعقلانيّة، راح المثقفون الحداثيُّون يتوسّلون مفهومَ «الدولة ـ الأمّة» على غرار المثال الغربيّ من أجل تسريع مسيرة التقدُّم. وقد تجلّى ذلك عندما طُرِحتْ فكرةُ القوميّة العثمانيّة تحت شعار «الوحدة الإسلاميّة،» التي انتهتْ في مطلع القرن العشرين تحديداً إلى جانب العديد من الأطروحات القوميّة الداعية إلى المركزة العرقيّة. وأدّى هذا المسارُ في النهاية، مع حملة التتريك، إلى انهيار الإمبراطوريّة، وانفراطِ عقْد الأمّة التقليديّة إلى أشلاء متطايرة تجسّدتْ في ولادة دويلات إقليميّة متعدِّدة ومتطابقة مع سياسة التقسيم. وضمن هذا المناخ نشأتْ عدةُ أحزاب، منها مَنْ أضفى المشروعيةَ على هذا التقسيم، ومنها مَنْ شكّكَ في مشروعيّته وطالب بمتَّحدات طبيعيّة أوسع، ومنها ـ كالأحزاب الشيوعيّة ـ مَنْ راح يعمل في إطار هذه الدول الحديثة آملاً في أن تَصْنع «البروليتاريا» المأمولة.

الخلاص بالجيش وتسويغ نظام الحزب الواحد

هذا المسار أفضى إلى تأجيج الصراع الاجتماعيّ في الساحة السياسيّة، وأَفْرز من ثمَّ أحزاباً سياسيّة قوميّة يساريّة ودينيّة. وقد اعتَبَر كلٌّ من هذه الأحزاب نفسَه مالكاً الحقَّ الأوحدَ في قيادة الدولة والمجتمع، وعملَ على إقصاءِ أو استئصالِ التيارات السياسيّة الأخرى وصهرِها في بوتقة الحزب الواحد. وتجسّدتْ هذه التياراتُ المتضاربة والمتنابذة في أشكال عقائديّة أو فئويّة، ولكنّها تلتقي كلُّها على أرضيّة واحدة في تكفير المجتمع الأهليّ سواء باتّهامه في تقليديّته تحت شعار «العلمانيّة،» أو إسلاميّته باسم «العودة إلى الأصول.» وحينما لم تَعُدْ هذه الأطروحاتُ تلاقي استجابةً إيجابيّةً في أوساط واسعة من المجتمع الأهليّ عبر الطرق السلميّة، صارت الأساليبُ الانقلابيّةُ بواسطة الجيش أو الميليشيا الحزبيّة هي السبيلَ الوحيدَ للانقضاض على السلطة.

حيال هذا الإخفاق في كسبِ ثقة المجتمع المدنيّ وصدِّ الغزو الاستعماريّ وإزالةِ مخاطر التجزئة، تراءى للتيار القوميّ العربيّ اليساريّ، بعد الحرب العالميّة الثانية، أنّ الطريق بات سالكاً للوصول إلى السلطة. فتوسّل الجيشَ، وعوّل على الحزب الواحد ضماناً وحيداً للتحكُّم بالاضطرابات الاجتماعيّة. وما كان من دعاة هذا التيار إلاّ التضحية بالحراك المجتمعيّ لزجّ كلّ الطاقات في معركة التحرير والبناء والتصنيع تحت شعار التوحيد القوميّ

حين تكون غالبية شرائح المجتمع متهمة ومغيبة في خطاب النُّخب، فعن أي مجتمع مدني تعبر هذه النخب؟

والاشتراكيّ. وضمن هذا المنظور خيِّل إلى أصحاب هذه الدعوة إنقاذُ المصير العربيّ من نكبات التجزئة والمشاريع الاستعماريّة، واستعادةُ الأمة هويتَها المفقودة ووحدتَها واستقلالَها.

لكنّ حين باءت هذه الرهانات بالفشل إبان حرب ١٩٦٧ ضدّ الدولة الإسرائيليّة الاستيطانيّة، صار حزبُ «الدولة القوميّة» يميل في السبعينيّات إلى الانفتاح على قسم من الأحزاب المعارضة، ويحتويها في «جبهةٍ تقدُّميّةٍ» بأملِ امتصاص حالة الغليان في المجتمع المدنيّ. وسارت الأمورُ على هذه الوتيرة عقداً من الزمن، إلاّ أنّه سرعان ما بدأ الواقع الاجتماعيّ يفرز في الثمانينيّات تياراتٍ معارضةً تتراوح في أطروحاتها ما بين أقصى اليسار وأقصى اليمين الأصوليّ. وقد دَفَعَ هذا المسارُ السلطةَ إلى التشدُّد وتضخيم جهازها الأمنيّ، خشيةَ انفلات زمام الأمور من بين يديها وتحويل الدولة إلى مسرح للصراع على السلطة وإيقاع البلاد في سلسلة من الانقلابات على النحو السابق. واستطاع هذا التوجُّه أن يسلِّط النظامَ القائمَ على المجتمع، ويحيل تذمُّرات هذا الأخير على دائرة المكبوت. وبذلك لم يَعُد النظامُ الحاكمُ يخشى القوى اليساريّةَ المعارضةَ وإنّما القوى الأصولية، التي خُيِّل إليها أنّ الساحة باتت خاليةً وأنّها لا بدّ لها من الوقوف على تضادٍّ كامل مع الدولة «الكافرة» في الخفاء بانتظار الفرصة المواتية.

ومع انهيار دول المنظومة الاشتراكيّة وبروز معالم النظام الدوليّ الجديد، بدأتْ سلطاتُ الدول في العالم الثالث تخطو خطواتٍ خجولةً باتّجاه الديموقراطيّة من خلال الانفتاح على المجتمع المدنيّ لئلا تَدفع ضريبةَ ما حصده نظامُ «الطبقة ـ الدولة» أو «الحزب ـ الدولة» من نتائج مدمِّرة على المجتمع.

وثيقةُ صفوةٍ تُغيِّب الأسباب لحساب النتائج

ضمن هذا المناخ من المتغيِّرات السريعة في العالم اليوم، أين تتموضع «الوثيقةُ الثانية» للمثقفين السوريِّين؟

الحق أنّها تتموضع في إشكالية الليبراليّة العربيّة في «عصر النهضة،» وهي ليبراليةٌ تشير الوثيقةُ ضمناً إلى أنّها غُدِرَ بها وأُجهضتْ من قِبل فئةٍ من الأجيال اللاحقة. ولا شك أنّ أصحاب الوثيقة برعوا في توصيفِ نتائج ما وصلتْ إليه الأمور، لكنّهم نسوا تماماً أنّه لا يُمْكن مداواةُ الحاضر بمقدِّماتِ ما كانت الأوضاعُ عليه ما قبل خمسين عاماً، عندما يقولون:

«إنّ ما يكتنف مفهومَ المجتمع المدنيّ من التباس ناشئ عن تعدُّد التجارب الديموقراطيّة في التاريخ القديم والحديث لا ينفي وجودَه الواقعيّ عندنا بوصفه كينونةً اجتماعيّةً في التاريخ والعالم، ولا سيرورةَ انتقاله المستمرّة إلى مجتمع عصريّ وحديث، أنْتج مجتمعُنا خلالها ثقافةً متجدِّدةً وصحافةً حرّةً ونقاباتٍ وجمعيّاتٍ وأحزاباً سياسيّةً وشرعيةً دستوريّةً وتداولاً سلمياً للسلطة، حتى غدا من أقل الأقطار العربيّة تأخُّراً إنْ لم يكن من اكثرها تقدُّماً. وكانت تلك السيرورة ترقى بمجتمعنا إلى الاندماج الوطنيّ الاجتماعيّ، إلى أن حدث ذلك القطع المؤسِّس على الشروعيّة الثوريّة الانقلابيّة في مواجهة المشروعيّة الدستوريّة.»

الأسئلة التي نطرحها هنا: أيُمْكن ان نُبْدع حداثةً مؤصّلةً في إطار دولة الحقّ والقانون بتوسُّل الأسئلة والأجوبة التي كانت مطروحةً في «عصر النهضة» و«التنوير»؟ أفي مقدور الإرث «النهضويّ،» مع كل ما حَمَلَ في تضاعيفه من ملابسات ومعوِّقات معرفيّة وتداخلات مع المدّ الاستعماريّ القهريّ آنذاك، ان يجيب عن كلّ ما طَرَأَ اليومَ على الساحة الفكريّة والثقافيّة من مستجدّات وتساؤلات حول آليات الحداثة والتحديث في الوطن العربيّ؟ أكان علينا أن

لئلا تتحوّل دعوة المجتمع المدنيّ إلى مصادرته مجدّداً

ننتظر «انهيارَ النموذج السوفياتيّ» حتى «يتبيَّن للجميع... استحالةُ بناء الاشتراكيّة أو بناءُ ديموقراطيّة اجتماعيّة بلا ديموقراطيّة سياسيّة»، كما ورد في الوثيقة؟ ألم يكن الإرثُ النهضويّ الحداثويّ الليبراليّ يَحْمل في طيّاته هو أيضاً مصادرةً للديموقراطيّة (باسم العلمانيّة) والمطالبةَ بحرية التعبير للنخبة على حساب المجتمع المدنيّ؟ ألم يكن النهضويُّون والإصلاحيُّون الحداثيُّون ومِنْ بعدهم الأصوليُّون مُجْمِعين على تكفير عامة الشعب بحجّةِ أنّها تَرْزَح تحت نير الأميّة والظلاميّة والخروج على دينها؟ وحين تكون غالبيةُ شرائح المجتمع متَّهمةً على هذا النحو ومغيَّبةً في حسابات التعبير عن ذاتها بحريّة، فعن أيّ مجتمع مدنيّ كانت تُعبِّر هذه النخبُ سوى المجتمع المدنيّ المصنوع والمعجون على قياس تهويماتها؟

في نهاية التحليل أقول، لئلاّ تتحوّل دعوةُ المجتمع المدنيّ إلى مصادرته مجدداً: إنّ إعادة النظر والتساؤل ونقدَ مختلفِ الأطروحات وردودِ الفعل التي تَشْطر البلادَ شطريْن متنابذَيْن متنافرَيْن تطول، في ضوء المتغيِّرات الراهنة، أكثرَ من طرف وليست مقصورةً على أحزاب السلطة (لكون هذه لم تأتِ من الغيب). ذلك أنّ المهام المطروحة في كيفيّة التعامل مع هذه المتغيِّرات ذاتِ الوتيرة السريعة تَشْمل كلّ القيادات وزعامات الأحزاب السياسيّة والتيارات الفكريّة على حدٍّ سواء، سواء أكانت من الفئات المستظلة تحت رعاية النُّظُم الحاكمة أم من الفئات المعارضة. وإلاّ فإنّ أيَّ مواكبة لهذه التحوّلات الديموقراطيّة الراهنة من خلال الشعارات والمحاكاة الشكلانيّة تعني الالتفافَ عليها وابتزازَها، سواء بالاستئثار بها من قبل بعض النخب الحاكم أو بتوسُّلها مطيّةً من قِبل المعارضة للعبور إلى السلطة ثم مصادرتها. وهنا يكون الخرابُ واقعاً على الدولة والمجتمع المدنيّ معاً كما أسلفنا. فلكي تستتبّ الديموقراطيّةُ وتتحوّلَ ثوابتَ راسخةً في سلوك الفرد والمجتمع المدنيّ لا بدّ من إحداث توازنٍ وتفاعلٍ ما بين مؤسّسات الدولة ومؤسّسات المجتمع المدنيّ، بحيث إنّ إلغاءَ واحدةٍ لحساب الأخرى يعني إلغاء الطرفين. نقول ذلك لأنّه لا ضمان لإنجاح نهوض استراتيجيّتنا الأمنيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة، التي من شأنها تجاوُزُ الحسابات القُطْريّة الضيِّقة وحدودِ «السيادات» الهشّة للنظم القائمة، إلا إذا تمت رعايتُها وحمايتُها من قبل مؤسّسات مستقلّة لكون هذه هي الرئة التي تغذّي استمراريةَ الدولة ومؤسّساتها... والعكس بالعكس.

إنّ التشديد على ذلك من شأنه إعادةُ الثقة إلى المجتمع المدنيّ، وضمانُ حقوق مواطنيه، وتجسيرُ الفجوة بينه وبين الدولة من خلال إشراك المواطنين الفعّال في كلّ ما يَصْدر من قرارات مصيريّة منوطة بشؤون معاشهم اللائق وسلامةِ كرامتهم وأمنِهم وتطلُّعاتهِم الإنسانيّة. وإلاّ فإنّ أيّ تقصير أو تهاون في هذا السبيل يعني استنزافَ مقدّرات الأوطان وتسليمَ مصير شعوبها إلى ما تصنعه سياساتُ «الكبار»، وخاصةً بعد المتغيِّرات المستجدّة في إطار العولمة الزاحفة. أقول ذلك لأنّ أيّ تلاعب واستباحة لمقدرات الناس آيل لا محالة إلى تعويم المكبوت وانتقامه.

غريغوار مرشو

باحث سوري ومدرّس في قسم الفلسفة في جامعة حلب. عضو هيئة تحرير مجلة دراسات شرقية في باريس. من كتبه: الهويات والصراعات في الشرق الأدنى. العدوى في تشكّل الفكر العربيّ المعاصر. مقدّمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته. إيديولوجيا الحداثة بين المثاقفة والفصام الحضاريّ.

ردود فــعل جــديدة على نداء الآداب II

في مـا يلي بعضُ ردود الأفعـال الأخـرى على النّداء الذي وجَّـهـه صـاحـبـا الآداب، عـبـر الصحف اللبنانيةَّ وعبر المجلّة نفسها، من أجل إنقاذ المجلة على مشارف يوبيلها الذهبيّ... علماً أنَّ بعض الكتّاب هنا استندوا إلى ما شاع عن «إغلاق» المجلّة قبل أن يُبثَّ النداء.

سلامي عليك يا زمان!

جريدة القاهرة ـ مصر (٩ كانون الثاني / يناير ٢٠٠١)

[...] لم أنتبهْ إلى أنّني نسيتُ أن أطْلب من سامي خشبة كتابةَ مقال عن مجلة الآداب، إلاَّ بعد أن عدتُ إلى شارع الكورنيش أنتظر تاكسياً يعيدني إلى بيتي. كنتُ قد قرأتُ في الصباح خبراً يقول إنّ الدكتور سهيل إدريس صاحب مجلة الآداب البيروتيّة نَشَرَ بياناً في العدد الذي صَدَرَ منذ أسبوع يعلن فيه أنه قد يكون العدد الأخير، وأنّ المجلة ستتوقّف عن الصدور بسبب ما تواجهه من منافسة وما تكبّده في إصدارها من خسائر لم يعد له قِبَلٌ بها، وأنّه سيعيد إصدارها لو توفَّر له العددُ الكافي من اشتراكات الأفراد والهيئات والمؤسسات. أحزنني الخبرُ، وتذكرتُ بياناً مشابهاً نشره أحمد حسن الزيّات في العدد الأخير من مجلة **الرسالة** التي توقّفتْ للأسباب نفسها عام ١٩٥٣.

كنتُ تلميذاً في المدرسة الإعداديّة، حين أدركتُ الأعدادَ الأخيرة من **الرسالة** بعد أن شاخت وتدهورتْ أحوالُها. فاسمرّ ورقُها واخشوشن، وهبط مستوى مقالاتها. ولم أحزنْ عليها إلاَّ بعد أن نهض الجيلُ الذي عاصر أيامَها الذهبيّة يودِّعها بمرثيّات مطوّلة تتحدَّث عن الدور الرائد الذي لعبتْه على امتداد ثلاثين عاماً كانت خلالها المجلةَ الثقافيّةَ الأكثرَ انتشاراً وتأثيراً في كل أنحاء الوطن العربيّ، يلتقي على صفحاتها كلُّ الكتّاب والأدباء والقرّاء المهتمّين بالأدب والثقافة من المحيط إلى الخليج، فيتعرّف كلٌّ منهم على إبداع الآخرين في الشعر والقصة والنقد، ليكتشفوا أنّهم أبناءُ ثقافة واحدة، تتنوّع روافدُها، في زمنٍ كانت فيه وسائلُ الاتصال بين الشعوب لا تزال شبه بدائيّة. وازداد حزني عليها حين قرأتُ فيما بعد مجلّداتها خلال سنوات القوة والتألّق.

لكنّ صدور الآداب ما لبث أن عزّانا عن فقدها. وكان صاحبها سهيل إدريس مثقفاً لبنانيّاً شاباً درس الأدبَ في باريس، كما فعل أحمد حسن الزيّات، وعاد إلى بلده ليؤسِّس المجلة عام ١٩٥٣، لتَجْمع ـ كما كانت **الرسالة** تفعل ـ بين الأصالة والمعاصرة، وبين القديم والجديد، وتحاول أن تَخْلق وشائجَ بين روافد الثقافة العربيّة بأن تفتح صفحاتها لكلّ الأدباء والمثقفين العرب من المحيط إلى الخليج، وأن تواصل الدور الذي كانت تقوم به **الرسالة** في الجمع بين الثقافة العربيّة والثقافة الأوروبيّة، وخاصةً الفرنسيّة. وعلى صفحاتها، وعبر منشورات الدار التي كانت تَحْمل اسمها، عرف جيلُنا سارتر وسيمون دو بوڤوار وأراغون وريجي دوبريه وناظم حكمت ولوركا وبوليتزير وفرانز فانون، وعرفنا أدباء عرباً من المحيط إلى الخليج.

بدأتُ قارئاً لـ الآداب، ثمّ أصبحتُ كاتباً فيها، قبل أن ألتقي صاحبَها بسنوات طويلة. كنتُ أكتبُ المقال وأجوِّده قدرَ ما أستطيع وأرسله له بالبريد، فأجده منشوراً قبل أن يكون لي اسمٌ أو وزن، ومن دون أن أسأله مكافأة. وكانت سعادتي غامرة يومَ أَرْسل لي خطاباً بخطِّ يده، يكلِّفني فيه كتابةَ مقالٍ عن تاريخ القضية الفلسطينيّة لعدد خاصّ كان يخطِّط لإصداره، ويُخْطرني فيه بأنّه سوف يَدْفع لي خمسةَ جنيهات بدلاً عن المجهود الذي سوف أبذله فيه. وأمضيتُ ستة أسابيع أقرأ وأكتب وأعيد القراءة والكتابة، لأفهم الموضوعَ قبل أن أكتب عنه، وأرسلتُ له المقال فنشره، وكان دراسة طويلة استغرقتْ صفحات كثيرة من المجلة. وكانت سعادتي بنشره، وبأنّني قد فهمتُ الموضوع أثناء محاولتي كتابته، لا حدّ لها. وحين وصلني خطابٌ منه يقول إنّه تقديراً منه لما بذلتُه في الكتابة قد رَفَعَ البدَل إلى عشرة جنيهات ويرجوني أن أواصل الكتابة في الآداب، مشيتُ في الأرض مرحاً، ودعوتُ فتاتي إلى نزهة على شاطئ النيل.

منذ سنوات تلقيتُ خطاباً من ابنه الدكتور سماح إدريس يقول لي فيه إنّه تولّى رئاسةَ تحرير المجلة، التي تعرّضتْ لما تعرّضتْ له الصحفُ اللبنانيّة من متاعب بسبب الحرب الأهلية، ويدعوني للمشاركة في تحريرها بحُكْم العشرة القديمة. ومع أنّني نويتُ أن أفعل، فإنّني لم أستطع أن أفي بما عاهدتُ نفسي عليه.

الآن تسقط الآداب كما سقطتْ أحلامُنا، وتحترق كما احترق عمرُنا، وتشيخ كما شاخت حبيباتُنا، فنعجز عن أن نفعل شيئاً ينقذها... إلاَّ البكاء على الأطلال!

صلاح عيسى
(ناقد وصحفيّ مصري)

في رثاء المجلة

جريدة الأسبوع ـ القاهرة (٢٢ كانون الثاني / يناير ٢٠٠١)

حزنتُ حزناً عظيماً للبيان الذي نشره الدكتور سهيل إدريس في العدد الأخير من مجلة الآداب البيروتيّة، يقول فيه. إنّ هذا العدد قد يكون الأخيرَ في مسيرة هذه المجلة لأنّها أصبحتْ عاجزة عن المنافسة، وإنّها إذا توفّرتْ لها المصادرُ الماليّة مستقبلاً فمن المحتمل أن تعاود الصدور. وتعبير «العجز عن المنافسة»، كما هو واضح، رقيقٌ بما يتّسق وشخصيةَ الدكتور سهيل الذي نُحسّ بأنّه يدرأ عن نفسه الشعورَ بالخجل إذ قال إنّه عاجز مادياً عن تمويل المجلة لتواصل الصدور. فالواقع أنّه ليست هناك مجلات أدبيّة عربيّة يمكن أن تَدْخل في منافسة مع مجلة الآداب البيروتيّة، حتى تلك التي تُصْدرها وزارةُ الثقافة في البلدان العربيّة، وتُنفق عليها بسخاء لتَصدّر في صور بهية وطباعة فاخرة، على ورق صقيل وتباع بأسعار زهيدة في متناول كلّ مستويات القرّاء. ثم إنّ مجلة الآداب البيروتيّة لم تكن في يوم من الأيام قابلةً للمنافسة، لأنّها طولَ عمرها ذاتُ وضعٍ خاصّ ومكانةٍ خاصة في نفوس جميع المثقفين العرب من مبدعين ودارسين ومفكّرين وباحثين.

لقد فُجعتُ حقاً في هذه المجلة الحميمة أن تختفي من الحياة لأيّ سبب من الأسباب، وهي جزء لا يتجزّأ من شخصية جيلنا على امتداد الوطن العربيّ، من المحيط إلى الخليج. لا أظنّ أنّ مثقفاً واحداً في جيلنا العربيّ لم يرتبط بمجلة الآداب البيروتيّة كاتباً أو شاعراً أو باحثاً أو قارئاً. كثيرون مثلي لم يكونوا من كتّابها الدائمين؛ فعدد المرّات التي تعاملتُ فيها مع هذه المجلة ككاتب لا تصل إلى عدد أصابع اليد الواحدة. ولكنّني مع ذلك كنتُ، ولا أزال حتى هذه اللّحظة، دائمَ الحرص على تذكّر موعد صدورها. وحين كانت تتأخّر في بعض الأحيان، بسبب ظروف الحرب اللبنانيّة، كان غيابُها يتْرك في النفس فراغاً مقلقاً وبعضَ التوجُّس من توقُّفها. وفي أحيان كثيرة جداً كان المبرّر الوحيد لتكبُّدي مشقّةَ النزول إلى وسط المدينة هو المرور على فرش «مدبولي» للسؤال عن مجلة الآداب البيروتيّة ولقد أشتري العدد الجديد وأضعه على مكتبي شهوراً طويلة قبل أن أشْرع في قراءته، إلاّ أنّني لا بدّ أن أكون قد ألمتُ بمحتواه الإجماليّ، وخطفتُ قصيدةً من هنا وقصةً قصيرة من هناك أو رسالةَ أحد المراسلين في إحدى البلدان العربيّة. وسواء عدتُ لقراءة العدد بسرعة أو بعد حين، فإنّ بيني وبين مجلة الآداب البيروتيّة شعوراً دائماً ومقيماً بأنّني يجب أن أعود إلى هذا العدد أو ذاك، بل قد أعود بالفعل إلى العدد الذي أعنيه فأسهر عليه ليلةً كاملة أقرأه من الغلاف إلى الغلاف، ومع ذلك يبقى الشعور قائماً بأنّني يجب أن أعود إليه. تلك هي عظمة المجلات الأدبيّة والدوريّات الثقافيّة الناجحة، تتحوّل إلى جزء من وجدان الإنسان، من لحمه ودمه. هكذا كانت مجلة **الرسالة** لأحمد حسن الزيّات ومجلة **الثقافة** لأحمد أمين. كانت **الرسالة** جامعة ثقافيّة تخرّجتْ منها أجيالٌ ناضجةٌ مستنيرة من المبدعين والنقاد. وحينما توقّفتْ في أوائل الخمسينيّات لعجز صاحبها عن تمويلها قامت مجلة الآداب البيروتيّة وأخذت منها الشعلة. وكانت على مستوى المسؤوليّة حقاً، فأسهمتْ في بناء حركة الشعر العربيّ الحديث، وقدّمتْ شعراءها لأوّل مرّة وتبنّتْهم حتى كبروا، وأسْهمتْ في تطوير القصة والرواية والمقالة النقديّة والترجمة الأدبيّة. الواقع أنّها قامت بدور عظيم في حياتنا الثقافيّة، فهل نتركها تتوقّف هكذا بكل بساطة؟ والله لا أدري ماذا أفعل.

خيري شلبي

(روائيّ وصحفيّ مصريّ)

ماذا فعلت المجلة القوميّة أمام هجمة السوق؟

أخبار الأدب ـ القاهرة (٤ شباط / فبراير ٢٠٠١)

سبق للدكتور سهيل إدريس أن ربط توقُّف مجلة **الثقافة** و**الرسالة** في مصر أوائلَ الخمسينيّات بغياب الملَكية، مشيراً إلى أنّ تأسيسه لمجلة الآداب البيروتيّة عام ١٩٥٣ كان مرتبطاً بظهور عبد الناصر والمشروع القوميّ العربيّ. ومن هنا يكون نداءُ الآداب أعمقَ من محنة مجلةٍ تتعثّر خطواتُها بسبب ضائقةٍ ماديّة حادّة.

طوال ما يقرب من ٥٠ عاماً كانت الآداب صوتاً فاعلاً وحاضراً في الحياة الثقافيّة العربيّة. ارتبطَتْ بصعود المشروع الناصريّ مثلما ارتبطتْ بالرؤى الحداثيّة في الإبداع العربيّ؛ وهكذا اجتمع فيها الالتزامُ السياسيّ بالحريّة الإبداعيّة. وطوال الخمسينيّات والستينيّات كان النشر في مجلة الآداب امتيازاً يسعى إليه الكتّاب، مثلما كان معياراً وشرعيةً لكثيرين من المبدعين. كانت الآداب هي الامتداد لدى محمود درويش، وهي الأفق العربيّ الواسع الذي «أخَذَ منها أصابعَه والشعرَ الحديث..» بينما أوضح نزار قباني فضلَ مجلة الآداب عليه إنساناً وشاعراً بقوله: «إذا أصبحتُ مع الزمن شيخَ طريقةٍ في العشق، وربما شيخَ طريقةٍ في الشّعْر، فإنّ الآداب لها الفضل في تعليمي الأبجديّتين.»

أسألُ رنا إدريس [مديرة دار الآداب] عن طاقة الآداب التمرّديّة فتجيبني: «في قدرتها الدائمة على تبنّي خروج الشعراء.»

ـ لماذا الشعر، برغم أنّ سهيل إدريس روائيّ؟

ـ لأنّ الشعر أكثر قدرةً على كسر التقاليد وأكثر قدرةً على التمرُّد.

وفي إجابة رنا الكثيرُ من الصواب. فقد امتلكت الآداب طوال تاريخها شجاعة الشعراء. فعندما أُغْلِقَتْ قصيدةُ «الكعكة الحجريّة» لأمل دنقل مجلةَ سنابل في مصر، دافع سهيل إدريس عن القصيدة بأن نَشَرها في الآداب مؤكِّداً: «إذا كان الشاعرُ جريئاً إلى حدّ كتابة القصيدة، فهل يكون كثيراً أن أجرؤ على نشرها؟»

◆ ◆

ترى مَنْ يَحْمل الآن عبءَ الهزيمة فينا:/المغنيّ الذي طاف/يَبْحث للحلم عن جسدٍ/يرتديه/ أم هو الملك المدّعي أنّ حلم المغنّي تجسّد فيه؟/هل خُدِعتُ بمُلْكِه.. حتى/ظننتُكَ صاحبي المنتظر/أم خُدِعتَ بأغنيتي/وانتظرتَ الذي وعدتُكَ به/ثم لم تنتصر؟/أَمْ خُدِعنا معاً بسراب الزمان الجميل؟» (من قصيدة «مرثيّة العمر الجميل»، لأحمد عبد المعطي حجازي).

سؤال أعمق من محنة مجلة تنغلق أسواقُها وتتراجع أرقامُ توزيعها. إنّه سؤالٌ بحاجة إلى مراجعة شاملة، وعلى أصحاب الآداب أن يتحمّلوا نصيبَهم كاملاً من المسؤولية. كيف كانت مراجعاتُهم؟ كيف كان تطوُّرهُم وتطويرُهم؟ إلى أيّ مدى كان تجديدُ الإبداع وكان تجديدُ الفكر القوميّ؟ إلى أين انتهى مشروعُهم الثقافيّ العربيّ؟ ما علاقتُه بالإبداع الحديث وبالمبدعين؟ ما مدى الحركة وما حجم التأثير؟

سؤال يمتدّ إلى خصوصيّة المجلة واستقلاليّتها التي أصبحتْ خلال السنوات الأخيرة محضَ مطبوعة ثقافيّة ملْحَقة بدار النشر تَخْدم مطبوعاتِها وإصداراتها؛ الأمرُ الذي لا بدّ له من فضّ اشتباك للحفاظ على الاستقلاليّة والخصوصيّة الثقافيّة والخروج من آلية السوق التي فَرَضَتْ خلال السنوات الأخيرة ظواهرَ جديدةً في حركة النشر، منها: تعدُّدُ المجلات الثقافيّة التابعة لدُور النشر، ومنها دخولُ رجال الأعمال إلى ساحات النشر وتأسيسُهم للعديد من المطبوعات والمجلات والجرائد. وهو ما يَفْرض سطوةَ رأس المال، بجميع شروطه الضاغطة، على الثقافة والنشر، بما ينتهي إلى سيادة الدوْر الإعلاميّ والترويجيّ وتهميش الثقافة لحسابات ومصالح استهلاكيّة. وربما أدرك صاحبا الآداب مخاطرَ رأس المال، إذ أعْلَن سماح إدريس رئيسُ تحرير الآداب في العدد الأخير أنّ المجلة «لا تَقْبل الأموالَ المبيِّضة (من تهريب السلاح) ولا أموالَ السلاطين أو مستشاريهم، ولا أموالَ الرؤساء الذين يريدون أن يُوهِموا الناسَ بالتنوير والعقلانيّة في مواجهة الأصوليّة والتطرُّف.»

ولأنّها أزمة ثقافيّة، فهي بالضرورة أزمةُ قارئ تغيّرتْ خلال السنوات الأخيرة مصادرُ ثقافته، بحيث لم يعُد الكتابُ المطبوعُ هو المصدرَ الوحيدَ للمعرفة، بما انتهى إلى تراجع القراءة إلى الحدّ الذي وصل بالكثير من المطبوعات إلى التوقُّف والإعلان عن ذلك بعد أن تراجَعَ تماماً عددُ أرقام التوزيع. وقد نَشَرنا في أعداد سابقة إحصائيّةً خاصةً بمجلات هيئة الكتاب المصريّة وصلتْ نسبةُ المرتجَع لبعض المجلات فيها إلى ٩٧٪ عن إجماليّ المطبوع! ولعلّ ذلك هو ما دَفَعَ دارَ الجديد اللبنانيّة إلى إعلان هذا العام ٢٠٠١ عاماً للقارئ بحثاً عن كيفيّة استعادة حضوره مرّةً أخرى

ما الذي تفعله مجلةٌ كـ الآداب أو غيرها من المشاريع الثقافيّة الجادّة في مواجهة ثقافة استهلاكيّة تَسْتخدم الثقافةَ واجهةً لاحتكار السوق؟ ما الذي تفعله الآداب أمام هجمة تصيب الثقافةَ على اتّساعها؟ إنّها محنةُ لغةٍ بحاجة إلى تجديد أدواتها وأسئلتها، لا لتساير لغةَ السوق السائد بل لتحاربه.

عبلة الرويني
(كاتبة مصريّة)

آداب اليأس!

مجلة النقّاد ـ بيروت (٥ شباط/فبراير ٢٠٠١)

مجلة الآداب اللبنانيّة كغيرها من المنابر التي يمرُّ عليها طورُ الشيخوخة، فيَخْفت ضوؤُها ويزول ألقُها، تماماً عبر التسلسل العُمْريّ المنتقل من الفتوّة إلى الشيخوخة.

لكنّ شيئاً من الرفض والتجمُّل والمباهاة يميِّز أصحابَ الآداب، فلا يعترفون بهرمها وعجزها، بل يضعون كافة المساحيق والعطورات على العجوز التي لا يمتلك طبُّ التجميل حلاً لتجاعيدها.

عوضاً عن اعترافهم بشيخوختهم يأخذون بالتحدُّث عن «مشاكل ماديّة»، فيصرِّحون يميناً وشمالاً طالبين العونَ الماديّ من أهل الخير، مع أنّ أحداً لم يتأكّد أنّ هناك أزمة ماديّة بالفعل، بل ربما الأمرُ هو مجرّد افتعالٍ يفيد بتضخيم الشيء الصغير الذي هو الحجمُ والدورُ وسنُّ اليأس.

كتبت الشاعرة عناية جابر مقالاً في جريدة **السفير** في ١٨ كانون الثاني ٢٠٠١ تآزراً مع صرخة الآداب. ويبدو أنّها جمعتْ «دار الآداب» بمجلة الآداب، مما دفع بـ «رنا إدريس» لتوضيحٍ ذي طابع كوميديّ يفيد بأنّ الصرخة تتعلّق بالمجلة وليس بالدار، في عدد **السفير** ٢٢ كانون الثاني ٢٠٠١. وأخذتْ إدريس تشرح تكاليف المجلة، متناسيةً القول الشهير: «طحّان لا يغبِّر على كلاّس»

فماذا تقولتْ عن تكاليف الإخراج الداخليّ وتعويضات الكتّاب؟ ومن المعروف أنّ تعويضات مجلة الآداب غالباً ما تكون محصورة بنطاق ضيّق للغاية، فلا يدفعون لأحد كما يعرف الجميع. وكذلك تُبرز إدريس أنّ المجلة فشلتْ بكسر «الرقابات العربيّة» ورفضت الانضواء «تحت جناح أيّ سلطة عربيّة.» كل هذي الرؤى التضخُّميّة تتكاثر في وقت توقفتْ فيه مجلاتٌ أكثر أهميّة ولم تُثِر الغبارَ نفسَه مثل الوقت الذي توقفتْ فيه **الكرمل والناقد** وسابقاً **شعر** فقط عند أهل الآداب فإنّ دعوى التسوُّل علنيّة والتضخُّم علنيّ والادّعاء فاضح ومكشوف، ولم يهمس أحدٌ في آذان أصحاب الآداب أنّ مجلّتهم غير مقروءة منذ نهاية الثمانينيّات وينبغي على أصحابها الاعتراف بسنّ اليأس الذي دخلوه ومجلّتهم منذ وقت طويل!

عهد فاضل

(؟)

تــــعـــلـــيـــق

تأمل الآداب، بحكم المهنة، ألاّ يكون الأستاذُ الفاضل «صوتَ ريِّسه،» وتتساءل:

١ ـ ما الكوميديّ في أن تعاني مجلةٌ أكثرَ من أن تعاني دار؟ أليس هناك فرقٌ بين مجلةٍ لا تُباع إلا وقتَ صدورها ثم تُتلَفُ مرتجعاتُها، وكتابٍ لا تُتْلَفُ مرتجعاتُه ويُباع سنةً بعد سنة؟ كان عليه أن يسأل، مثلاً، لِمَ أُغلقتْ مجلاتٌ «أكثر أهميّة» (كمجلة **الناقد**) وبقيت الدار التي تنْشرها.

٢ ـ ليحدِّدْ روميو فاضل الذي لن تَعْرِف التجاعيدُ إلى وجهه سبيلاً: هل تعويضاتُ الآداب للكتّاب «غالباً ما تكون محصورة بنطاق ضيّق للغاية،» أم أنّ أصحابها «لا يَدْفعون لأحد» على الإطلاق؟ كان عليه أن يَسْأل كتّابَ الآداب إن دَفَعَتْ لهم تعويضاتٍ عند تكليفها إياهم أم لم تدفع، بدلاً من أن ينشغل بنمّ العجائز.

سماح إدريس

أُحضنُوا الآداب

جريدة اللواء ـ لبنان (٢٠ شباط/فبراير ٢٠٠١)

"إذا وقعتْ واقعة عظيمة، فلا تبكِ ولا تضحكْ ولكنْ فكِّرْ."

سبينوزا

لم تَشْهد الثقافة في الأزمنة العربيّة الغابرة أزمةً حادةً عصفتْ بها كتلك التي تَشْهدها اليوم، حيث أُطلق العنانُ للمرتزقة وورثةِ الهزيمة، وحوصِر القلمُ الحرُّ الجري،، وكُفِّر وهُجِّر، فإذا برمي مكتبة المأمون بموروثها الثقافيّ النفيس في دجلة من قبل هولاكو خان في العام ١٢٥٨م أقلُّ إيلاماً من فظاظة ذوي الألباب الخاوية إلاّ من أدران التحجُّر.

ولا غرابة في تشبيهنا محنةَ الثقافة العربيّة بالواقعة العظيمة في عصرٍ يَكْتسح فيه أخطبوطُ عولة السياحة ورأس المال العالَمَ من أقصاه إلى أقصاه، جاهداً في تكريس نفسه النموذجَ «السوسيو ـ ثقافيّ» الواحدَ الأوحدَ؛ في حين أنّ أشباه الحكّام ووزارات الثقافة تتلذّذ في تهميش العقول وتؤسِّس لحالة ثقافيّة غير سويّة، قوامُها طابورٌ من مثقفي السلطة.

وفي جوّ الصدّ والمنع والرقابة واصطناع الحواجز من جهة، وواقع المرارة والانكسار والخذلان وصعوبة تحصيل العيش من جهة أخرى، يقف المثقفُ الملتزمُ فارساً يأبى الترجُّلَ والإذعانَ لمنطق التصفية. وهذا ما فعلته مجلةُ الآداب طوال أكثر من ثمانية وأربعين عاماً، إذ بقيتْ عصيّةً لا تلويها عواصفُ الهزيمة والارتهان، حتى ناءت تحت عبء الحصار والأزمةِ الاقتصاديّة وانخفاضِ القدرة الشرائيّة للمواطن (وقد تتعرّض أيّة دوريّة أخرى ملتزمة لهذا الموقف). لذا، هبوا أيُّها المثقفون الشرفاء وتنادَوْا لنصرة الآداب. وأنا بدوري، كقارئ لها، أُطلق نداءً إلى كلّ الذين يَنْطقون بالضادّ وأربأ بهم أن يقفوا مكتوفي الأيدي إزاء إمكانية احتجاب هذا الصرح الأدبيّ الكبير، لأنّ الثقافة ملاذنا الأخير بل إنّها آخر قلاعنا. أما ندائي هذا، فمردّه إلى جملة إنجازات حقّقتْها الآداب والقيّمون عليها:

١ ـ حملتْ لواءَ القضايا القوميّة، وحرصتْ على تناول الأحداث والنتائج بالتحليل والنقد (من ثورة ٢٣ تموز إلى تحرير الجنوب اللبنانيّ وبقاعه الغربيّ).

٢ ـ كانت القضية الفلسطينيّة وما زالت من الآداب بمنزلة الولد من أمه، إذ جهدتْ على امتداد نصف قرن في إبراز هول ما يجري على أرض فلسطين، فأولّته اهتماماً استثنائيّاً وحشدتْ كلّ إمكاناتها لتغطية هذا الموضوع تغطيةً وافيةً وشاملةً (ملف النكسة ـ الاتفاقات السريّة ـ انطلاقة الثورة الفلسطينيّة ـ مسار المفاوضات ـ الحوار بين الفصائل الفلسطينيّة ـ القمم العربيّة المتعاقبة من الخرطوم إلى فاس فشرم الشيخ ـ التطبيع ـ الانتفاضتان الأولى والثانية ـ النهج الإنحرافيّ، إلخ...). وقد عرضت

الآداب ذلك كلّ بلا مساومة ولا مواربة، وكانت مقالة رئيس تحريرها الدكتور سماح إدريس في العدد ٢٠٠٠/١٢/١١ بمثابة تحليل وافر لمقدّماتِ وأحداثِ انتفاضة الأقصى وطَرحتِ البدائلَ الجريئة والمنطقيّة.

٣ ـ إليها يعود الفضلُ في تعريفنا الشعرَ الحديثَ، والحداثةَ بإبداعاتها وموضوعاتها. وهذا ما حدا بشاعرٍ من حجم محمود درويش إلى أن يقول: «من الآداب أخذتُ أصابعي والشعرَ الحديث.»

٤ ـ اختصّت الآداب بدراسة ظاهرات نقديّة وشعريّة وقصصيّة على امتداد الوطن العربيّ خلال مرحلة تاريخيّة كاملة، بحسب ما جاء على لسان المفكّر والمعلّم الدكتور حسين مروّة.

٥ ـ تفرّدت الآداب بإجراء حوارات غنيّة جداً مع الكتّاب والشعراء العرب نساءً ورجالاً حول مسيرتهم وأعمالهم ومواقفهم.

٦ ـ عرّفتنا الآداب بمفكّرين تقدّميّين ملأوا الدنيا وشغلوا الناسَ على مسرح السياسة العالميّة، ومنهم مَنْ ضارع الأميركيّين وحطّم هيبتَهم في عقر دارهم، هذا فضلاً عن احتضانهم الحقَّ الفلسطينيَّ في النضال لاستعادة سيادته على كامل ترابه الوطنيّ، وإظهارِهمْ عدالةَ هذه القضية أمام أنظار اللوبي الصهيونيّ الأميركيّ (أمثال: ادوارد سعيد ـ نعوم تشومسكي ـ نورمن فنكلستين).

٧ ـ عرضت الآداب ملفاتٍ أدبيّةً كاملةً جعلتنا نتعرّف أدبَ الأشقّاء العرب وحياتَهم. إذ كيف كان لنا أن نطّلع على أدب المغرب والإمارات وموريتانيا مثلاً لولا هذه المجلة؟

٨ ـ الوقفة المسؤولة والجادّة لعميد الآداب الدكتور سهيل إدريس في تقديم استقالته من اتّحاد الكتّاب اللبنانيّين، بعد أن أصبح الاصطفافُ السياسيّ والتكاذبُ الطائفيّ سمةً ملازمةً للحياة السياسيّة اليوميّة وغدا بعضُ الكتّاب حُجّاباً على باب السلطان

٩ ـ حافظت الآداب على المستوى اللّغويّ والأدبيّ والفكريّ للمادة المقدّمة، واختزنتْ بين دفّتَيْها ورشةً فكريّةً زاخرةً بالأنشطة المتنوّعة والآراء والإسهامات البنّاءة التي تتنافس في ما بينها لترقى بنا إلى الحياة الديموقراطيّة القويمة.

١٠ ـ تحدّي المجلّة الدائم لمنطق التدجين والاحتواء.

١١ ـ التزام أُسْرة المجلة بالخطّ القوميّ التقدّميّ الديموقراطيّ اللاطائفيّ.

وهنا، أتقدّم ببعض الاقتراحات لإخراج مجلة الآداب من أزمتها.

أ ـ إعلان حالة طوارئ ثقافيّة، وتنادي كلّ الهيئات من اتّحاد كتّاب ودُور نشرٍ ونقابتَي الصحفيّين والمحرّرين وأندية ثقافيّة واتحادات طلابيّة وشخصيّات ثقافيّة لدعم الآداب، عبر اللّقاءات الثقافيّة في الأندية والجامعات في كل المناطق، وتسطير المقالات في اليوميّات والدوريات.

ب ـ إقدام الأفراد والمؤسّسات على الاشتراك السنويّ لزيادة ريع المجلة.

ج ـ تنظيم ندوة عامة في الأونيسكو حول «الثقافة وتحدّيات الراهن» من قِبَل المجلة، تَعْرِض من خلالها أزمتَها.

د ـ توفير إعلانات ثقافيّة للمجلة.

هـ ـ مبادرة المشتركين إلى توسيع دائرة الاشتراك عبر إقناع الجمهور بمستوى المجلة وباستقلاليّتها

و ـ دعوة كل التقدّميّين والديموقراطيّين إلى اعتبار معركة الآداب معركتَهم الوطنيّةَ المضافة إلى الاستحقاقات الأخرى، وحثّ الميسورين منهم على اقتناء مجلّدات الآداب أو توفير اشتراكات سنويّة

وأختم لأقول، إذا ما احتجبت الآداب ستخْسر فلسطين أحدُ أهمّ خطوطها الدفاعيّة الثانية، وستَفْقد الثقافةُ العربيّةُ منبراً حراً متميّزاً بروح النقد والمسؤوليّة الموضوعيّة وصلابةِ الموقف وأصالةِ الانتماء.

كمال اللقيس
(كاتب لبنانيّ)

المجلات تموت أيضاً كالبشر

جريدة الشرق الأوسط (٢٣ شباط / فبراير ٢٠٠١)

ربما لا يوجد فضلٌ لمجلة على الشعر العربيّ، والشعرِ الحديثِ منه تحديداً، كفضل مجلة الآداب. فعلى صفحات هذه المجلّة نُشرتْ قصائدُ الشعر الحرّ الأولى التي ستُحْدث في ما بعد أكبرَ ثورةٍ في تاريخ الشعر العربيّ. صحيح أنّ مجلة عربيّة رائدة أخرى هي مجلة **الأديب** اهتمّت أيضاً بنشر هذا الشعر، لكنّ الآداب هي التي روّجتْ له، ونشرتْ لروّاده بكثافة، ونظّمتْ ندواتٍ ومحاور نقديّة حوله. وبذلك استطاعتْ أن توصله إلى جمهرة واسعة من القرّاء وسط معركة ضارية بين أنصاره ومعارضيه. وأكثر من هذا، ساعدتْنا على أن نتسلّم هذا الشعر، المعقّدَ والغامضَ على فهمنا كآيّة ظاهرة جديدة، على أساس نقديّ سليم من خلال بابها الشهير: «قرأت العدد الماضي من الآداب..» وهكذا تعرّفنا، نحن القرّاءَ الصغارَ المرميّين في قرى صغيرة قلّما يصل إليها كتاب، على شعراء مثل السيّاب والبيّاتي وبلند الحيدري، وتعرّفنا لاحقاً على شعراء مثل صلاح عبد الصبور وخليل حاوي، وعلى نقّاد مثل محمد مندور ومحمد النويهي اللذين قدّما لنا هذه التجربة الجديدة من خلال نماذج تطبيقيّة كانت تنشرها الآداب بتكليفٍ منها.

وهكذا خرّجت هذه المجلة أجيالاً كاملة من الكتّاب المؤسِّسين. وحتى لا نسقط في المبالغة، بإمكاننا أن نقول إنّ جيلَيْن في الأقلّ، وهما جيلا الخمسينيّات والستينيّات، قد خَرَجا من معطف الآداب. ونكران هذه الحقيقة، على عادتنا نحن العرب المغرمين كما يبدو بقتل الأب، لا ينطوي فقط على تجنٍّ كبير، وإنّما على عدم فهم للخريطة الثقافيّة العربيّة آنذاك.

أصبحت الآداب المجلة الثقافيّة القوميّة الأولى في تلك الفترة. وبالطبع هناك عوامل خارج الثقافة أسهمتْ في تحقيق ذلك ـ وهي عوامل لم تعد موجودةً منذ السبعينيّات تقريباً، ومرتبطةً عموماً بالأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة العربيّة ـ وانسحبتْ على المطبوع في كل مكان. ولكنّ هناك عوامل خاصّة أيضاً ارتبطتْ بمؤسِّس المجلة ورئيس تحريرها سهيل إدريس، الذي حَمَل، آنذاك، مشروعاً تنويرياً متّزناً، إنْ صحّ التعبير. لقد قدّمت الآداب الثقافةَ الجديدةَ دون تعصُّب، ونشرت الشعرَ الجديد دون أن تلغي القديم، فتزاوج التراثُ والمعاصرة، والقوميُّ والعالميّ، في معظم أعدادها تقريباً. وعلى المستوى الفكريّ، تعرَّف القارئ العربيّ على الأدب الوجوديّ، إنْ صحّ التعبير مرّةً أخرى، على يد صاحب الآداب، دون أن يتبنّاه بأكمله. ومن هنا انعكستْ في صفحاتها هواجسُ ثقافيّة وفكريّة متباينة إلى درجة التناقض، وهي هواجس الثقافة العربيّة والعالميّة آنذاك.

لقد ضعف دورُ الآداب في السبعينيّات ولاحقاً، ليس لأسباب ماليّة، أو لانحسار أهميّة الثقافة، وهي منحسرة بالتأكيد، وليس، أيضاً، لأنّها متأثّرة بـ «المناخ الإقليميّ والعروبيّ والنضاليّ الذي يحدّد لها سقفَها ويُبقيها في حيّز المناخ السياسيّ وأغراضه المحدودة،» كما ذهب البعضُ، بل لأسباب تتعلّق بطبيعة الحياة نفسها. إنّ المجلات تموت، حالها حال البشر. وقد ماتت مجلاتٌ وُلدتْ بعد الآداب بسنوات طويلة، وماتت قبلها بسنوات طويلة. وليس هذا المهمّ في تقديرنا. المهمّ هو الدور الذي قامت به المجلة، وهو لم تنافسها فيه أيّةُ مجلة أخرى منذ خمسينيّات القرن الماضي، ومنذ توقُّف مجلة **الرسالة** للزيّات. وحين يعود المؤرِّخون للحياة الثقافيّة العربيّة في النصف الثاني من القرن العشرين، فإنّهم لا يمكن أن يتجاهلوا الآداب أو الدورَ الذي قام به مؤسّسُها د. سهيل إدريس وزوجتُه عايدة مطرجي إدريس.

في لقاء شخصيّ مع وليم كوكون رئيس تحرير مجلة أجندة الانكليزيّة، التي تأسّستْ عام ١٩٥٩، والتي لا يقلّ فضلُها على الشعر الإنكليزيّ المعاصر عن فضل مجلة الآداب على الشعر العربيّ، قال والدمعُ في عينيه: «سأموت إذا توقفت المجلة، فهي حياتي.» لكنّها، للأسف، مهدّدة بالتوقُّف... ربما للأسباب ذاتها.

إنّ الحياة تغيّرتْ هنا وهناك، ولكلّ مجلة مرحلتُها، تماماً كما البشر.

فاضل السلطاني
(كاتب عراقيّ)

هل تكون ٢٠٠١ السنةَ الأخيرة من عمر الآداب؟ جريدة الحياة ـ لندن (١١ شباط / فبراير ٢٠٠١)

استفتاء من إعداد وتقديم عبده وازن

انفتاح مفاجئ على مرحلة ما بعد الحداثة إثر نداء «الإنقاذ» ــــــــ عبده وازن (لبنان)

هل تكون سنة ٢٠٠١ السنةَ الأخيرةَ من عمر مجلة الآداب؟ هذا السؤال الذي يَطْرحه رئيسُ تحرير المجلة سماح إدريس في العدد الجديد يضع قرّاء المجلة العريقة أمام احتمالَيْن: إمّا الاستمرار في الصدور وإمّا الاحتجاب الموقت أو النهائيّ. غير أنّ هذا السؤال الذي أعْقب «النداء» الذي أطلقته أُسرةُ المجلة من أجل إنقاذ الآداب يَحْمل بعضاً من الأمل في استمرار المجلّة أياً تكن صيغتها: شهريّة أم فصليّة أم سنويّة. فالعدد الجديد الذي صَدَرَ بُعيْد إطلاق «صرخة» الاستغاثة بدا مختلفاً عن الأعداد السابقة و«غريباً» عن «نهج» الآداب ومسارها، سواء في «طليعيّته» أو «ما بعد حداثيّته» أو في «لبنانيّته» غير المعهودة! ولم يدرِ قرّاءُ هذا العدد: هل الأمر مجرّد مصادفة، أم أنّ هذا الانفتاح كان مقصوداً وخصوصاً عقب «نداء» الاستغاثة؟

المفاجأة الكبيرة التي حملها العددُ الجديد أو عددُ ما بعد «النداء» التاريخيّ هي في تلك «القفزة» الهائلة التي قفزتْها المجلّة لتقع للفور في قلبِ ما بعد الحداثة. فالملفّ الذي احتلّ قرابة ستين صفحة من المجلّة (أيْ ثلثَيْها تقريباً) دار حول «تجارب لبنانيّة في السينما والفيديو والتجهيز،» أيْ حول أكثر الفنون المعاصرة طليعيّةً وحداثة. والملفّ هنا سيُحْجم عنه قرّاءُ الآداب التقليديّون أو المحافظون والعاديّون الذين يَمْلكون رؤيةً ثقافيّة «أصيلة،» عروبيّة وقوميّة، طالما سعَت المجلةُ نفسُها إلى ترسيخها ونشرها. ومثل هذا الملفّ قد يناسب مجلةً تعنى بالحداثة المرئيّة والمسموعة التي عَرفتْ وتَعْرف ثوراتٍ متلاحقةً في عالم الصورة والتجهيز، لكنّه حتماً لا يلائم مجلةً كـ الآداب ما برحتْ عاجزةً عن احتضان نظرية قصيدة النثر والنصّ المفتوح والكتابة السورياليّة والأدب المابعد حداثيّ.

بدا انفتاحُ العدد الجديد من الآداب على هذا التيار الحداثويّ النخبويّ الذي لا يخلو من روح المغامرة الخطرة أقربَ إلى الانفتاح المصطنع والمفتعل. حتى قرّاؤها الجدد و«المتنوّرون» قد يُحْجمون عن قراءة مثل هذا الملفّ الذي يعني قلّةً قليلةً من المثقفين والفنّانين. وربّما ظن سماح إدريس أنّه في نشره هذا الملف يعيد الآداب إلى معترك الحداثة الجديدة، ويَفْتح أبوابَ المجلّة أمام الجيل الجديد، ويَعْقد ما يُشْبه اتفاقَ مصالحة مع الثقافة اللبنانيّة التي لم تَحْظَ سابقاً بملفّ كامل. وعَبْرَ هذه الخطوة يظنّ سماح إدريس أيضاً أنّه استطاع أن يردّ أولاً على «الحداثيِّين» الذين يتّهمون المجلةَ بـ «الأصالة» (كيلا أقول الرجعيّة) وعلى اللبنانيِّين «الشوفينيِّين» الذين يتّهمون المجلة بـ «العروبيّة» و«القوميّة» و«الناصريّة».

كان لا بدّ إذاً من انتظار العدد الجديد من الآداب لكي تتوضّح حقيقةُ «الأزمة» التي تعانيها، ولكي تتجلى أبعادُ ذلك «النداء» الذي كانت له أصداء مختلفةٌ ومتناقضةٌ في الأوساط الأدبيّة العربيّة: البعض استقبلوا النداء بجديّة وجعلوا منه مناسبةً لمديح الآداب وخصالها العروبيّة والقوميّة ولرثاء الحلم العروبيّ الجميل وهجاء الزمن العربيّ الراهن، زمن الهزيمة والانحطاط والتراجع؛ والبعض استقبلوا النداء بخبث وسخرية واعتبروه «حفلة تسوّل» تقوم بها دارٌ عريقة تَمْلك من مظاهر النجاح ما لا تملكه دار أخرى. إلا أنّ معظم ما كُتب، سواء أكان رثاء أم مديحاً، صبّ في مصلحة الآداب واعترف بما أدّت من مهمات وأدوار طوال قرابة خمسين عاماً. وكان من الطبيعيّ أن يتأثّر أصدقاءُ الآداب بما آلت إليه هذه المجلّةُ العربيّة العريقة. فهي مجلّتهم قبل أن تكون مجلةَ سهيل إدريس وأسْرته، ومشروعُها كان مشروعَهم، ومأزقُها هو مأزقُهم، مأزقُ «الأمّة» العربيّة والواقع العربيّ والثقافة العربيّة. وإن استَخْدم معظمُ الذين دافعوا عن الآداب وتبنّوا قضيّتَها صيغةَ «الماضي» في كلامهم عنها فإنّما لأنّ الآداب تنتمي إلى ماضيهم الجماعيّ أو القوميّ. وإذا انتمت إلى حاضرهم فهو ذلك الحاضر القائم في الماضي أو المتجذّر فيه. هكذا كتب الكثيرون: كانت مجلة الآداب...

في العام ١٩٩٢ خَلَفَ سماح إدريس والدَه سهيل إدريس في رئاسة تحرير المجلة. حينذاك تفاءل الكثيرون وظنّوا أنّ الدكتور الشابّ سيُحْدث ثورةً في الآداب ويشرّع أبوابَها أمام رياح العصر والحداثة الجديدة. لكنّ سماح إدريس بدا أشدَّ «أصالة» وربّما أصوليّةً (في المعنى الثقافيّ طبعاً) من والده. وغدا خير وارثٍ لتراث الآداب ومواقفها المحافِظة ومشروعِها القوميّ والعروبيّ. وعِوَضَ أن يجعلها في خضمّ القضايا التي يَحْفل بها العصرُ الحديث راح يسوّرها حفاظاً عليها ومخافةً من أن يَدْخل ساحتَها الآخرون المختلفون سواء أكانوا من شعراء قصيدة النثر أم من كتّاب النصوص الجديد أم من أصحاب التجارب الاختباريّة. وهكذا عاشت الآداب طوال السنوات الأخيرة في العزلة التي كانت ضَرَبَتْها على نفسها. فالأجيال الجديدة المهزومة والمعترضة والرافضة لم تجد فيها ملاذاً، وكذلك الأصواتُ الشابة المتململة من ربقة الماضي والحالمة بأفق جديد لم تجد في الآداب منبراً ملائماً.

على أنّ الآداب نفسَها لم تحاولْ أن تبحث عن الضوء الجديد الذي كان بدأ يُشْرق في معترك الأجيال الشابة، ولم تَسْعَ إلى أن تكون منبراً طليعياً وجريئاً يغامِر مع المغامرين ويراهِن على تجاربهم. ظلّت الآداب مجلة «الحداثة الماضية»، مجلةَ «العصر» ولكنْ في صيغته المندثرة. وكان لا بدّ من أن تَنْظر إليها الأجيالُ الجديدة كجزء من «إرث» الحداثة الأولى، الحداثةِ التي تخطّاها العصرُ الجديد، حداثةِ الأسئلة القومية والعروبيّة التي انتهت في هذا الخراب العربيّ الشامل.

هل تكون سنة ٢٠٠١ السنةَ الأخيرةَ من عمر الآداب؟ تَصْعب الإجابة عن هذا السؤال الذي طرحه سماح إدريس على نفسه قبل أن يَطْرحه على قرّاء المجلة. وربما هو وحده يستطيع أن يجيب عنه وقد تكون لديه إجابة واضحة لم يشأ أن يُعْلنها مباشرةً. فالمجلّة التي فتحتْ صفحاتها فجأةً أمام حداثة الصورة ستواصل [قد تُواصل؟] فتح الصفحات أمام المزيد من الأسئلة والقضايا المابعد حداثيّة. ولكنْ هل تكفي مثلُ هذه الخطوات لإنقاذ مجلة دخلتْ «متحفَ» الثقافة العربيّة وانغلقتْ على نفسها من غير ما حاجة إلى مَنْ يُغلق عليها الأبواب؟

واختصاراً لا بدّ من القول: مجلة الآداب هي مجلة الجميع، مجلةُ أصدقائها ومجلةُ أعدائها. إنّها مجلة الماضي والحاضر معاً.

هل نشرتْ لك الآداب نصوصاً؟ ——— محمود الريماوي (فلسطين)

هناك مئات الأدباء العرب الذين يؤرِّخون بداياتهم الإبداعيّة ببدء النشر في مجلة الآداب الشهريّة التي «تُعْنى بشؤون الفكر». فعلى امتداد ثلاثة عقود بدءاً من منتصف الخمسينيّات، كان الاستقطاب العريض ينقسم بين مجلتَي الآداب أو الأديب، وعلى نحوٍ أضيق بين الآداب وشعر، وفي مرحلة من المراحل بين الآداب وحوار. وصدرتْ في الأثناء مجلاّتٌ أخرى، في مصر وسورية ولبنان والعراق والأردن. لكنّ الأمر كان يختلف مع الآداب. فهذه كانت مجلةً عربيّة لدرجةٍ تغيم فيها هويةُ موطنها، فيما المجلاتُ الأخرى تَنْتسب صراحةً إلى مواطنها. وكان مقياسُ النشر في الآداب على شيء من «الصرامة»،

وخصوصاً إذا تعلّق الأمرُ بالإبداع النثريّ والنقديّ. وكان المستوى العام مرتفعاً، وحافظتْ رئاسةُ التحرير عليه بانتظام لافت والتزمتْ بمواعيد صدورها، وبسعر مبيع في متناول الجميع، اللّهم إلاّ فئات الطلبة وَمَنْ يَشكون بعضَ الضيق؛ وهؤلاء كان بوسعهم استعارةُ المجلة في طريقة أو أخرى والمواظبةُ على قراءة المجلة التي تواظب على الصدور محتفِظةً بإخراجها الفنيّ، وبكتّابٍ ثابتين، مع هامش واسع نسبياً للمبدعين الجدد.

وفي عقدَي الستينيّات والسبعينيّات لم يكن المبدعون يصنّفون انطلاقاً من إبداعهم المحض، بل إذا كانوا نشروا في الآداب أم لا. فإذا تبيَّن أنّهم لم يَنْشروا فيها، فإنّ ظلالاً من الشكوك سرعان ما تحيق بهم وإذا عُرف أنّهم يكتبون في **الأديب** تمّ وصفُهم بالسلفيِّين وتصنيفُهم ضمن أدباء الإخوانيّات. أما إذا بدا أنّهم ينشرون في **شعر** أو **حوار** فإنّ سويّتَهم الوطنيّة والقوميّة سرعان ما تصبح موضعَ تساؤل من دون أن يَجْرح ذلك مَلَكاتِهم الإبداعيّة. هكذا كانت الآداب رائزاً ومعياراً ووحدةَ قياس مما يُعتدّ به ويَحْظى بشبه إجماع في الأوسط الأدبيّة. وعليه فإنّ لهذه المجلة، التي احتفظتْ بقَطْعها الطويل والعريض كمجلة، فضلاً لا يُنْكر في حركة التحديث، وخصوصاً أنّها اتّبعتْ تقليد «نقد موادّ العدد الماضي»، وهو باب لم يكن له ما يضاهيه في الدوريّات الأخرى، وإنْ لم تَحْمل تلك القراءاتُ النقديّة فسحةً للحوار والنقاش كان النقّاد، وجُلُّهم من مصر ومن الكتّاب الدائمين في المجلة، يَنْسجون أحكاماً ليس القصد منها فتح بابٍ للنقاش، بل من أجل توجيه كلمة «في الأثر المفقود،» كلمةٍ هي بمثابة حكم شبهِ نهائيّ. ومع ذلك كان هذا الباب مقروءاً على نطاق واسع، وأَمْكن عَبْرَه تفصيلُ أو تطبيقُ نظرياتٍ نقديّة تَحفّ بالحداثة.

لم يكن ذلك الزمنُ زمنَ أداء مكافآت على الموادّ المنشورة، وكان النشرُ في حدّ ذاته هو المكافأةَ المعنويّة التي لا تدانيها مكافأةٌ دنيويّة أخرى، باستثناء موادّ قليلةٍ مدفوعةِ الأجر مثل تلك التي تُنشر تحت عنوان «قرأتُ العدد الماضي من الآداب» أو الرسائل الثقافيّة الوافدة من الخارج. وكان من بينها أحياناً رسالةٌ من بيروت إلى المجلة التي تَصْدر وتُطبع في عاصمة لبنان، وذلك تدليلاً على هوية عريضة للمجلة لا تَقْتصر على الانتساب إلى عاصمةٍ ما. ولم تكن شاعت حينذاك تزكيةُ الحواضر العربيّة لذاتها كعواصم ثقافيّة.

أما مناسبةُ هذا الحديث فهي ما ورد عن احتجاب وشيك لهذه المجلّة. وهو خبر مؤسف ويثير الأشجان بطبيعة الحال، ويندرج في ظاهرة احتجاب المجلاّت الثقافيّة تباعاً هنا وهناك. غير أنّ لـ الآداب، كما لغيرها، سماتِ تخصُّها، تجعل من هذا الخبر غيرَ عاديّ. فإذا ارتبطَت المجلّةُ بدار النشر التي تَحْمل الاسمَ نفسه، كما بأُسْرة الدكتور سهيل إدريس، فهي اقترنَتْ كذلك بمشروع لا محلّ فيه للمغامرات والطفرات، حتى رسخت القناعةُ بأنّ المجلّة، وقد ناهز عمرُها نحو نصف قرن، نشأتْ لتبقى وتستمرّ لا لتتأثّر بمزاج أو «تحوّلاتِ» القائمين عليها وصمدت المجلةُ فعلاً في ظروفٍ بالغةِ القسوة في أثناء حرب لبنان (١٩٧٥ ـ ١٩٨٢). ولعلّها أصدرتْ عدداً أو عددَيْن من الخارج، في بغداد إذا أسعفتني الذاكرة، وتأكيداً مرة أخرى على أنّها مجلة عربيّة بوسعها الطباعةُ والنشرُ في أيّة عاصمة من دون أن يتغيّر شيء من سمتها وحمولتها.

غير أنّ من الواضح الآن أنّ وراثة المجلة (انتقالَها إلى الابن الدكتور سماح) لم يُسْعفها في الحفاظ على الحوافز العميقة التي كانت تَدْفعها إلى الصدور برئاسة الأب الدكتور سهيل والأم (أمينة المجلة) عايدة مطرجي، وهذا ما أَنْحل قَدْراً من الاضطراب على هويّتها. ومقولة «التغيير مع الاستمراريّة،» التي تُستخدَمُ في عالم السياسة للدلالة على سلاسة الانتقال من عهدٍ أولَ إلى عهدٍ تالٍ حميم بسابقه، هذه المقولة لم تُفْلح في إثبات جدواها وجديّتها في حال المجلة. وكانت النتيجة أنّ الظُّلم لحق بالأب المؤسِّس والابن الوارث، فيما حاق بالمجلّة ظلمٌ أكبر، وفي زمنٍ تعرضتْ صيغةُ المجلة الأدبيّة الشهريّة لتحدّيات جسيمة، من أبرزها انفضاضُ القرّاء المواظبين إلى وسائل الإعلام العصريّ. وباتت الأخيرةُ وسيطاً فاعلاً في مواكبة الإبداع ونشره، من دون نجاحٍ يُذْكر في اجتذاب قرّاء جدد ممن لا يستهويهم بالضرورة مشروعٌ ثقافيّ قوميّ يطير بأجنحة فكرٍ وجوديّ وبطروحات «عالمثالثية.» ويمكن التقاطُ نصوص إبداعيّة ونقديّة في وسائل الإعلام الأخرى، مما يجعل العسرَ الماليَّ في مقام النتيجة لا السبب وراء القرار باحتجاب المجلّة. ولا شكّ أنّ قراراً تاريخيّاً كهذا يعود إلى الأب المؤسِّس والناشر المحترف الدكتور سهيل، الذي لم يُسْعفه انتماؤه إلى المدرسة الرمزيّة (في أداء المكافآت) في إطالة عمر المجلة إلى زمنٍ أطولَ من العمر الافتراضيّ لعطاء الكائن البشريّ. وبذلك فإنّه سوف يسجّل لسهيل إدريس نجاحُه في إصدار هذه المجلة بانتظامٍ مدهش مع الحفاظ المعقول على مستواها. كما سيسجّل له تمكُّنُه من التوصُّل إلى قناعة بضرورة إغلاقها، على ما في ذلك من عنت وألم، وذلك بعد أن استَنْفَدَتِ المجلّةُ جلّ أغراضها وأدَّتْ رسالتَها خيرَ أداء.

في وداع الذكريات! ———————— فاروق يوسف (؟)

لا أعتقد أنّ احتجاب مجلّة الآداب اللبنانيّة عن الصدور سيشكّل صدمةً لأحد. فهذه المجلة، التي طال أمدُ احتضارها عقوداً وليس سنوات، لم تعد منذ وقت طويل تشكّل علامةً في طريق التحديث الأدبيّ في شكل خاصّ والثقافيّ في شكل عامّ. ولم

يعد يَنْتظر صدورَها أحد. فالحياة الأدبيّة في الوطن العربيّ، بما واجهَتْ من تحدّيات وعاشت من مواجهات استفهاميّة وما أنتجَتْ من قيم فكريّة وجماليّة جديدة، كانت تجاوَزَتْ هذه المجلّة وتجاوَزَتْ قدرتَها القديمة على أن تكون حاضنةً للتحوُّلات الأدبيّة. ولو أنَّ هذه المجلة اختارَتْ أن تتوقّف عن الصدور وهي في عزّ مكانتها ومجدها، أو على الأقلّ في موقع أفضل مما انتهَتْ إليه، لكانت ذكراها اليوم تمثّل لحظةً عاطفيّة يحنّ إليها الإنسانُ حنينَه إلى طفولته أو لحظاتِ عشقه الأول، كما هي الحال مع مجلتَيْ **حوار وشعر**. ولكنّها ظلّت حاضرةً في لحظة غيابها، وهي عاجزة عن إخفاء مظاهر أو ملامح أو علامات شيخوختها، الأمر الذي جعل أجيالاً من الأدباء العرب لا تنتبه إلى وجودها أو في أحسن الأحوال تَنْظر إلى هذا الوجود بإهمالٍ مشوبٍ باللامبالاة.

منذ زمن بعيد وصدورُ عدد جديد من مجلة الآداب لا يشكّل أيَّ حدث مفاجئ أو مطلوب أو جزءاً ممّا يجري في المشهد الثقافيّ العربيّ. بل صارت نُسَخُ أعدادها تتكدّس لدى الباعة من غير أن يشعروا بأنّ هناك خطأً ما في سلوك القرّاء. فهي لم تَعُدْ تلك النافذة التي يُطلّ منها الأدبُ العربيّ الحديث على القرّاء أو يُطلّ القارئُ من خلالها على آخر مستجدّات الحياة الأدبيّة في الوطن العربيّ، كما كان حالها في الخمسينيّات، ولذلك فإنّ الاطّلاع عليها أو تصفُّحَها كان أشبه بتصفُّح مجلّة قديمة مرَّتْ أعوام وأعوام على صدورها. في معنى أنَّ قراءتها، وهي مجلّة دوريّة ملزَمَةٌ بمتابعة دورة الحياة الأدبيّة المعيشة، لا تعني سوى شيء واحد: الهروب من الحاضر في اتّجاه الماضي. ولم يكن صاحبُها الدكتور سهيل إدريس بكل شجاعته الأدبيّة، وهو الذي تبنّى في مرحلةٍ ما جزءاً من مشروع الحداثة الأدبيّة في الوطن العربيّ، في حجم الاعتراف بأنّ مجلّته تخلّفَتْ عن الحياة الثقافيّة العربيّة شكلاً ومضموناً، وبأنّ «فتاته» الحسناء هرمَتْ وانفضَّ عنها المعجَبون. وربّما هو لم يكن يَرْغب في تصديق ذلك، ومَنْ لحق به كان كذلك، في إعلان النعي الذي أُلقيَتْ أسبابُه على عاتق العجز الماليّ وغياب التمويل المناسب. وإذا ما كان البعض ينظر إلى احتجاب هذه المجلة عن الصدور انطلاقاً من كونه خسارةً عظيمةً، فإنَّ مصدر هذا الإحساس شخصيّ أكثر مما هو ثقافيّ. ذلك لأنَّ هذا البعض، وقد غلبه الحنينُ إلى عمره الذي مضى، لا يزال مسكوناً بالذكريات ولا يستطيع منها فكاكاً، أو أنّه يُشْبه إلى حدٍّ كبيرٍ المجلّةَ ذاتَها في عدم اتّساقه الأدبيّ مع الزمن، وإنكارهِ التحوُّلاتِ التي شَهِدَها الأدبُ العربيّ.

إنَّ الآداب، وهي مجلة رائدة في عالم الأدب العربيّ الحديث، ماتت قبل زمن طويل. وهناك اليوم أجيال من الأدباء العرب لم تَسْمع بها ولم تسعَ إليها لا على مستوى النشر ولا على مستوى القراءة. أما استمرارُها في الصدور فإنّه لا يفسِّر الحاجةَ الثقافيّةَ إليها بقدرِ ما يُفْصح عن رغبة صاحبها النرجسية في التجمُّل إنكاراً لسلطة الزمن، وهي أقوى من كل إرادة لإنكارها. ولذلك فإنَّ توقُّفها لا يشير، كما ظنّ البعضُ، إلى نهاية مرحلة. فالمرحلة الأدبيّة التي تمثّلها الآداب كانت انتهَتْ منذ ستينيّات القرن الماضي، ولم تبقَ العودةُ إليها نافعةً إلاّ على مستوى الدرس النقديّ التاريخيّ. وكان الشاعر الراحل يوسف الخال فطناً حين أنْقذ مجلتَه **شعر** من السقوط في فخّ معاداة الزمن، فاستأنف وجودَها الخياليّ من طريق إغلاقها، فظلّت فتاتُه حسناء إلى الأبد. ولكنّ في الوداع الأخير لـ الآداب لا يقف إلاّ الذين عاشوا في ماضيها متحسِّرين على ماضيهم.

الأزمات إلى مزيد من التفاقم: مجلاّت عربيّة تحتجب وأخرى تحتضر... أو تقاوم ——— محمد الحجيري (لبنان)

أَطْلقتْ مجلةُ الآداب البيروتيّة نداءً من أجل إنقاذها، ودَعت القرّاءَ والمهتمّين بالشأن الثقافيّ إلى الاشتراك السنويّ في هذه المجلّة من أجل استمرارها وبقائها على قيد الحياة. والحال أنّ الآداب، وهي مجلة تُعْنى بالثقافة والإبداع، بات عمرُها نصفَ قرن، أو هي وُلِدتْ في الخمسينيّات عندما كانت الصحافة الأدبيّة لا تزال - في أبرز وجوهها - صحافةَ قضايا كبرى، كالقوميّة والحريّة والتجريد والإبداع والتصدّي للتابوات كان هناك مناخ لطرح السِّجال في القضايا الشائكة، سجال كان يُقرِّب الثقافةَ من المجتمع من خلال موضوعات فكريّة وأدبيّة وإيديولوجيّة (ماركسيّة - قوميّة - ليبراليّة - محليّة). مجلّة **شعر** كان لها أيضاً خطُّها «الحداثويّ»، وهي احتجبَتْ وصارت رمزاً من رموز الحداثة الشعريّة العربيّة.

احتجبَتْ **شعر** إذاً، وبقيَتْ زميلتُها اللدود الآداب التي كان لها تيارُها الوجوديّ والعروبيّ والقوميّ. ولكنّ قارئ سيرة هذه المجلة، وما قدّمتْ من مواضيع وأثارت من قضايا خلال نصف قرن، يلاحظ أنّ هناك الآداب الأولى.. والثانية. الآداب الأولى في الخمسينيّات والستينيّات هي عنوان لا يمكن تجاهله وتناسيه؛ كانت المحرِّضة والمحفِّزة على التجديد والداعية إلى التحديث. وضعتْ مناخاً للإبداع، مزاوجةً بين الحداثة والعروبة. وهذه كانت ميزتُها الأولى.

الآداب الثانية مستمرّة في الصدور، لكنّها لم تستطع خلال مرحلة التسعينيّات أن تؤدّي دورها السابق ولم تستطع أن تعيد الروحَ إلى دبيب ثقافتها وأبوابها وزواياها. والأرجح أنّ المرحلة تغيّرتْ والواقع تغيّر. حاول سماح إدريس، رئيسُ التحرير

الجديد في المجلة، الانفتاحَ على أسماء جديدة من الكتّاب وعلى قضايا. لكنّ المجلّة في بنيتها مازالت تتأثّر بالمناخ الإقليميّ والعروبيّ والنضاليّ الذي يحدِّد لها سقفَها ويُبقيها في حيِّز المناخ «السياسيّ» وأغراضه المحدودة.

والأبلغُ القولُ إنّ النظرة إلى الآداب أصبحَتْ نظرةً إلى متحف للثقافة، متحفٍ لمرحلة زاخرة انتهَتْ. والآداب تَنْظر إلى نفسها من هذا الباب: فهي في الكثير من أعدادها خلال عقد التسعينيّات راحَتْ تعيد نشر نصوص «من الذاكرة،» الذاكرة التي أصبحتْ موروثَنا الإنشائيّ، أو من اقانيمنا اللفظيّة، يتسابق إليها الكتّابُ والصحافيُّون ومتفوِّهو الآداب والميليشيات والعسكر والحكم وهم يحتفلون بالذاكرة ولا يشفيهم الاحتفال.

مجلة **الطريق** أيضاً تعيش ضروبَ الحنين والذاكرة. فمنذ عودتها إلى الصدور في بداية التسعينيّات اعتاد محمد دكروب، رئيسُ تحريرها، على إصدار أعداد خاصة عن كتّاب ومثقفين في زاوية «كتاب **الطريق**.» وهذه الزاوية شملَتِ الكثيرَ من الشخصيّات الفكريّة والأدبيّة المهمّة، ومنها شخصيّات مازالت على قيد الحياة، ومنها من الراحلين. وهذا النوع من الأعداد أقرب إلى التكريم، لأسماء لامعة في المجال الثقافيّ. وثمّة محاور أخرى في المجلّة تهتمّ بالقضايا القوميّة والماركسيّة. والحقّ أنّ **الطريق**، وهي مجلّة فكريّة سياسيّة تَصْدر كلّ شهرين موقتاً بفضل سعي رئيس تحريرها، مازالت تسيطر عليها اللّهجةُ اليساريّة و«النضالويّة»، والحزبيّة في الشكل وحتى في المضمون. وهي تحاول مراجعةَ ما حصل لليسار بعد الانهيار السوفياتيّ الشيوعيّ. وبالتالي تبقى هذه المجلة أسيرةَ إرثها «النضالويّ» الذي يَحْفظ لها سماتها الإيديولوجيّة.

ويمكن القول إنّه بالإمكان تأريخ الحركات الثقافيّة من خلال المجلاّت ودورها. ولكنْ هل نقول إنّ المجلات اهتزّ مصيرُها وانتهى عيدُها، في لبنان وفي البلاد العربيّة؟ خلال السنوات الأخيرة لم تكن قليلةً المجلاتُ العربيّةُ التي اختفت. لكنّ المجلات التي وُلدتْ لم تكن قليلة أيضاً. «استراحت» مجلّة **الناقد**؛ كتبت افتتاحيّتَها الأخيرة من دون أن تُكْمل مشوار المشاكسة. وتوقّفَتْ **دراسات عربيّة** التي تَصْدر عن دار الطليعة. واحتجبَتْ **مواقف** من غير أن يُعْلَنَ عن موتها. ولا ندري إذا كانت بعضُ المجلات المصريّة المهمّة توقّفتْ أيضاً (**فصول** مثلاً)، ذلك أنّها لم تعد تصل إلى بيروت، فيما بدّلت **القاهرة** شكلَها ومضمونَها. على كل حال إنّ حياة المجلات الثقافيّة العربيّة في أحسن الأحوال غير مضمونة، فالكثير منها يَصْدر في شكل غير منتظم، والسببُ ماديّ بامتياز. وثمّة فئة من المجلات تدبج [تدبِّج؟] فيها الدولُ إرهاصاتها وملامحها، وهذا النمط أصبح ظاهرةً واضحة في العالم العربيّ. وهناك فئة من المجلاّت الحزبيّة تهتمّ بقضايا لا يبالي بها معظمُ المثقفين والمفكّرين العرب اليوم

وبين تراجُع مجلات أو احتضار بعضها وموت أخرى، عادت **الكرمل** إلى الصدور، وعادت إلى جزء من بلادها (رام الله) تُطلّ منها على البلدة التي تَحْمل اسمَها، كما ورد في مفتتح العدد ٥٠. الطموح الذي أرادته **الكرمل** هو أن تكون من خلاله ورشة عمل ثقافيّة لتبادُلِ الحوار. وهذه المجلّة تجد مطرحَها الملائم في النسيج الثقافيّ النخبويّ.

عادت **الكرمل**، وكانت انطلقَتْ قبلها **أبواب**، وهي مجلة أتَتْ بعدما احتجبَتْ **مواقف** عن الصدور. و**أبواب**، بحسب أندره كسبار (مدير دار الساقي)، تتمحور مواضيعُها حول المسائل الاجتماعيّة والثقافيّة. وكما يدلّ اسمُها، فهي مفتوحة على كل الاتّجاهات والميول التي تَمثّل في ما بينها قاسماً واحداً، وهو رفض الفكر الإلغائيّ لما عداه. المجلة لا تَمثّل خطاً أو برنامجاً سياسيّاً تقدِّمه، فهي في كل عدد تقدِّم نفسَها بصُوَر لا بافتتاحية. والاستثناء الذي حمله العددُ الثاني هو الاستهلال الذي كُتب لذلك العدد، وكان عنوانه «هذه ليست افتتاحية » **أبواب**، على ما يبدو من خلال مواضيعها، تتوخّى لغةَ ما بعد الحداثة.

يبقى القول إنّه في وسع القارئ، أو مَنْ يتتبّع المجلات الثقافيّة الشهريّة والدوريّة في السنوات الأخيرة، أن يَطْرح سؤالاً، هو مجرّد سؤال: هل بقي من المجلات ما يشكِّل منبراً للثقافة الحرّة؟ أو هل تستطيع هذه المجلات أن تَرْفع الثقافةَ من القاع أو تنقلها من حلقة إلى مساحة تفاعلٍ لخلق المناخ الذي تتنفَّس منه النصوصُ، ومنه تتوالد الأفكار؟

ردّ رئيس تحرير الآداب على استفتاء «الحياة»: أيّ ثقافة جديدة تبشّرون بها؟

بَعَثَ رئيسُ تحرير الآداب إلى الزميلة الحياة رداً على استفتائها، فنَشَرَتْه في ١٨ شباط/فبراير، بعد أنْ حذفتْ منه بعضَ العبارات. الآداب تعيد نشرَ الردّ، وتضع الجملَ المحذوفةَ بالبنط الأسود.

جريدة الحياة ـ لندن (١٨ آذار/مارس ٢٠٠١)

هل العدد الجديد من مجلة الآداب، الخاصّ بالسينما والفيديو والتجهيز في لبنان، طليعيٌّ وما بعد حداثيّ ولبنانيٌّ حقاً، أم ذلك شيء مزعوم كما توحي بذلك مزدوجاتُ الأستاذ عبده وازن في مقاله المنشور في جريدة **الحياة** بتاريخ ١١ شباط ٢٠٠١؟ أكان العددُ الجديد قَفْزَةً حقاً، أم «قفزة» (بين مزدوجين) غيرَ ملائمةٍ لنهج الآداب؟ وإذا كان الأستاذ عبده يريد من الآداب أن تتطوَّر حقاً، فلماذا حَكَمَ مسبَقاً ـ عبر سؤالٍ بلاغيٍّ يوحي للقراء بأنّه يعرف إجابتَه أصلاً ـ على مثلِ هذه الخَطوة بالفشل لكونها «مصطنعة» و«مفتَعَلة»؟

عام ١٩٩٤ كرّم اتحادُ الكتّاب العرب مجلةَ الآداب في عمّان. فخصّص الأستاذ عبده صفحة كاملةً لهذا الحدث. لكنّه تجاهَلَ كُلَّ ما له علاقةٌ بي في ندوات النقاش التي استغرقتْ عدةَ أيام: فلم يَنْشر نصَّ مداخلتي، ولا آراءَ المثقفين المنتدين (وعلى رأسهم مؤنس الرزّاز) في الترحيب بالدوْر الحاليّ الذي تقوم به المجلةُ في محاربة التطبيع ونشر الأدب الجيّد. وأَغْفل الأستاذ وازن نقدي لسكوت مجلة الآداب في الستينيّات عن القمع الذي طال مثقفين مصريِّين في الحقبة الناصريّة، واستيائي من تزمُّت صاحبها د. سهيل إدريس حيال بعض قصائد النثر؛ وهما موقفان عبَّرتُ عنهما صراحةً في كلمتي المنشورة في الآداب (عدد ٨/٩، عام ١٩٩٤). وقد كتبتُ للأستاذ وازن حينها رسالةً مازلتُ أحتفظ بنسخة عنها، أُورد منها السطور التالية:

«لماذا تتجاهل هذا الموقفَ الجديدَ وتُصرّ على حصر مجلة الآداب بموقف معيَّن، رغم أنكَ ما فتِئتَ تطالبها بمزيد من التجديد؟ أخشى أن تكون مطالبتُك بالتجديد حجّةً لمهاجمتها ماضياً وحاضراً، وإلاّ لكان بإمكانك أن تنوِّه إلى بعض التغيير في سياسة الآداب الحالية من قصيدة النثر.... وباختصار، أرى في كلمتكَ [المنشورة في **الحياة** في ١٠/٨/٩٤] ما يشي بأنك تحنِّط الآداب عند حدٍّ زمنيّ معيَّن؛ تُمَوْمِنها، وكأنّك تقول للناس: الآداب يعطيها العافية، كانت O.K. رغم اعتراضنا عليها، وأما الآن... فلا كلمة عنها، سلباً ولا إيجاباً؛ فقد ماتت.»

وبالعودة إلى ثلاثة أرباع الصفحة التي خصّصها الأستاذ عبده مؤخّراً لأزمة مجلة الآداب **نلاحظ الموقفَ المسبَقَ عينَه الذي اتّخذه عام ٩٤. فهو اليوم أيضاً يَحكم سلفاً على فشل** الآداب**، بل فشَلِ أيِّ مشروع ثقافيّ ذي رؤية قوميّة نضاليّة يساريّة، في التطوُّر. إنّه، بكلمة، يَخْترع شيطاناً اسمُه مجلة** الآداب**، بغضّ النظر عن مرحلتها السابقة أو مرحلتها اللاحقة، لكي يَسْهل عليه صبُّ هجومه على كل الخيارات الإبداعيّة والقوميّة والحضاريّة التي ناضلتْ هذه المجلة طوال ٤٩ عاماً من أجل إعلائها وتطويرها. فما دمنا لم نَشْتم القوميّة، ولم نضع الأمةَ العربيّةَ بين مزدوجين (كما فَعَلَ هو)؛ ومادمنا لم نَكْتب اسمَ عبد الناصر على قفا حذائنا (كما فعل بعضُ الصحفيِّين في شبابهم)، ولم نُهلِّل لحصار المدنيِّين العراقيِّين أو لقتل آلاف الجنود المستسلمين أمام جحافل القوات الأميركيّة الغازية (كما فعل أصحابُ بعض الجرائد)؛ أقول: مادمنا لم نفعل ذلك، فنحن لم نتطوَّر. طبعاً، الأستاذ عبده لم يقلْ هذا حَرْفياً، ولكنّه سمّى التطوُّرَ المرغوبَ: «نظرية قصيدة النثر، والنصّ المفتوح، والكتابة السورياليّة، والأدب الما بعد حداثيّ [!]»**

بربّك، يا صديقي عبده، أتَجْزم أنّ المجلة لم تَنْشر في حياتها كتابةً ما بعد حداثيّة، أو سورياليّة؟ وهل تقرأ قصصَ الآداب المنشورة في كلّ عددٍ تقريباً؟ ولكنْ، ما حيلتُنا حين تَعْثر حقاً على شيءٍ من هذه الما بعد حداثية، في العدد الأخير على الأقلّ [١/٢، ٢٠٠١]، ثم تنفيه باعتبارك إيّاه «مفتَعَلاً» و«مصطَنَعاً» بالقياس إلى «نهج» المجلّة الأصوليّ (كما سمّيتَه)؟ تُرى، مَنْ يَفْتعل ويَصْطنع هنا: الآداب أم أنتَ؟ ومَنْ يَرْغب في أن تبقى هذه المجلّة جزءاً من الماضي حتى لو سَعَتْ عملياً إلى تجاوزه: أنا أم أنتَ؟

أنتقل الآن إلى المقالات الأخرى التي تناولها الزملاء محمد الحجيري، ومحمود الريماوي، و«فاروق يوسف»، لأُعلن أسفي للمستوى غير الموضوعيّ ولا التحليليّ الذي بلَغه أكثرُهم. واسمحوا لي أن أُنبيء للقرّاء أنّ الأستاذ عبده كان قد اتّصل بي قبل حوالى شهرَيْن ليُعْلمني برغبته في إعداد صفحةٍ كاملة عن أزمة مجلة الآداب، وطلَبَ منّي أن أزوِّده بأسماءِ مَنْ أعتبرهم أنا أهلاً للحديث عن هذا الموضوع. فقدّمتُ إليه قائمةً بأسماء حوالى عشرين كاتباً من مختلف الأقطار العربيّة، لأُفاجأ بأنّه لم يتّصل بأيٍّ منهم (أين الانفتاح يا صاحب الدعوة إلى «النصّ المفتوح؟») بل آثر أن يأتي بمن شاء، رغم أنّ عدداً ممّن استكتَبَهم لا معرفةَ له البتّةَ بحاضر مجلة الآداب وربّما لم يرها منذ أعوام! **وهكذا غاب عن الاستفتاء صلاح عيسى ورجاء النقاش وإلياس خوري وفيصل درّاج ونبيل سليمان وعبد الرحمن منيف وسلمى الخضرا الجيوسي وغيرُهم.** . مع احترامي الكامل والصادق للأستاذ محمود الريماوي.

ونتيجةً لاختيار الزميل عبده وازن المتعسِّف جاءت صفحة الحياة مليئةً بالأحكام المتشنِّجة، وبعيدةً عن تناول الأزمة الحقيقيّة التي تواجه دُورَ النشر اللبنانيّة وقطاعَ المجلات الثقافيّة بالتحديد. فقد كان أجدرَ بالزملاء وازن والحجيري والريماوي و«يوسف» أن يبحثوا في المَال المتردِّي الذي صارت إليه الطبقةُ الوسطى بأكملها في لبنان بسبب الحرب، وبسبب تسلُّط تحالُفِ الميليشيات ورأس المال المضارب على مقدَّرات البلاد. ومن بين شرائح هذه الطبقة: فئةُ الناشرين التي تنتمي إليها أسرةُ مجلة الآداب ودار الآداب. وزادَ الطينَ بلَّةً أنَّ الأسواق العراقيّة والجزائريّة والليبيّة والسودانيّة توقفتْ توقفاً نهائياً أو شبهَ نهائيّ عن طلب الكتب والمجلات منذ بداية تسعينيّات القرن الماضي؛ وهو ما كان يَجْدر بأولئك الزملاء الأربعة الإشارةُ إليه لو كانوا يريدون الإحاطةَ بجوانب الموضوع كافةً.

وكان أجدى بالزملاء أن يتحدثوا عن انحسار أهمية الثقافة والتعليم رافعةً في سُلَّم الحراك الاجتماعيّ العربيّ، وما رافقَ ذلك من نموِّ قيم الربح السريع والاستهلاك، لا أن يَحْصروا أسبابَ الأزمة في مضمون مجلة الآداب، علماً أنَّ هذه المجلة سجّلتْ ثانيَ أعلى معدّل للبيع في معرض النادي الثقافيّ العربيّ في بيروت عام ١٩٩٩ من بين كلّ المجلات، وسجّلتْ ثالثَ أعلى معدّل في المعرض الذي تلاه عام ٢٠٠٠ (على رغم أنَّ كميّة الأعداد المبيعة هزيلةٌ قياساً إلى كلفة المجلة). وهذا الأمر يشير إلى أنَّ الأزمة تنوء بثقلٍ أعظم على مجلات ثقافيّة أخرى، ولكنَّ هذه المجلات تتدبّر العجزَ الماليَّ بطرقٍ متعدِّدة كما يبدو ليس بينَها الإعلاناتُ التجاريّة ولا الاشتراكاتُ الإفراديّة أو الجامعيّة.

وكان أجدى بالزملاء الأربعة أن يتحدثوا عن أثر «المَلاحق» الثقافيّة (وقد عَرَض ذلك سريعاً الأستاذ الريماوي)، ودَوْرِ مجلات وزارات الإعلام العربيّة التي أغرقت المثقفين بمكافآت ماليةٍ لا قِبَلَ لمجلةٍ مستقلّةٍ كـ الآداب في تحمُّلها، فانكفأوا عنها، وَهُمْ إلى حدٍّ كبيرٍ معذورون في ذلك بسبب الضائقة المالية التي يعانيها أكثرُهم.

وكان أجدى بالزملاء الأربعة أن يتناولوا قضيةَ الرقابات العربيّة، التي تَحُول اليومَ دون وصول مجلة الآداب بانتظام إلى عدد من الأقطار العربيّة. وأنا أعْجب تحديداً كيف يتحدثُ الأستاذ عبده وازن عن الانفتاح والحداثة (وهو الذي مُنع كتابُه حديقة الحواس في لبنان نفسه) من غير أن يرى أنَّ العائقَ الأساسَ دون الوصول إلى هذين الهدفيْن هو وجود أنظمة الكبت والقهر والوصاية في معظم البلدان العربيّة. والحقُّ أنّ الرقابات تَحُول دون وصول مجلتنا «التقليديّة» و«الأصوليّة» و«المحافظة» (بكلمات وازن)، والمتأثِّرة بالمناخ «العروبيّ والنضاليّ» (بحسب تعبير محمد الحجيري)؛ فكيف كانت تلك الرقاباتُ ستتعامل مع مجلتنا لو كانت مجلّةَ نصٍّ مفتوح أو سورياليّ يا عزيزي عبده؟ أم تريدنا أن ننفتح على كل شيء إلاّ على التصدّي للقمع السياسيّ والبوليسيّ وللاحتلال الإسرائيليّ والاستعمار الغربيّ؟

وكان خليقاً بالزملاء أيضاً أن يتناولوا مسائلَ ماليّة تحدّ من مسألة توزيع مجلة الآداب على نطاقٍ واسع. ومنها على سبيل المثال: غلاء تكاليف الشحن والبريد (فمثلاً يبلغ ثمنُ إرسال نسخة واحدة من مجلّتنا إلى الولايات المتحدة بالبريد المضمون أكثرَ من خمسة دولارات، وهو ما يتجاوز سعرَ المجلة نفسها!). ومنها أيضاً غلاءُ المجلة بالنسبة إلى طاقة القارئ الشرائيّة في العالم العربيّ ؛ وهو أمرٌ لا يمكن تفاديه لأنّ مجلة الآداب مجلة مستقلّة، أيْ غير مدعومة من الأنظمة والأحزاب والمنظمات غير الحكوميّة.

وكان حقيقاً بالزملاء الأربعة أن يتحدثوا عن اهتمامات الشباب الجديدة كما هي في الواقع، لا كما يتوهّمون أو يرغبون. فالشباب العربيّ، يا عزيزي عبده، ليس في ظني شديدَ الشغف بالنصّ المفتوح أو السورياليّ (اسألْ دار الآداب أو أيَّ دارٍ أخرى عن أكثر كتبها مبيعاً!)، بل يبتعد أكثرَ فأكثرَ عن اللُّغة العربيّة والأدب العربيّ برمّته، وينحو أكثرَ فأكثرَ باتجاه التسلية والرفاهية أو باتجاه لغاتٍ أخرى غيرِ العربيّة في أحسن الأحوال. وليت الزملاء الأربعة تحدثوا عن نموّ الأصوليّة الدينيّة في الوطن العربيّ، وهي نزعةٌ أضعفت اهتمامَ الشباب العربيّ بالثقافة الحديثة وبالمجلات الثقافيّة أيضاً.

لقد كان أجدر بالزملاء الأربعة أن يُبادروا، على الأقلّ، إلى قراءة مقالي في العدد الأخير «المفاجأة» (بحسب الزميل وازن). وفيه تحدثتُ بشيء من التفصيل عن هذه المسائل كافةً، دون أن أُغفل الأثرَ السلبيَّ للعامل السياسيّ والنضاليّ، على وضع الآداب الماديّ الراهن. وكان أجدرَ بهم، أخيراً، أن يقدّموا آراءهم واقتراحاتهم في كيفية مساعدة الآداب على النهوض من عثرتها، بدلاً من أن يهلِّل بعضُهم لموتها ويَحْكم بعضُهم الآخر على تجديدها بـ «الاصطناع والافتعال.» ولكنْ ماذا قرأنا عوضاً عن ذلك؟

لقد طالَعَنا الأستاذ «فاروق يوسف» (**أهذا اسم حقيقيّ أم مستعار؟**) بمقال يَجْزم فيه، مرةً بعد مرة، أنّ الآداب ماتت منذ زمن طويل (تُرى لِمَ لَمْ يَنْعِها قبل الآن وكفى نفسَه مؤونةَ نبش قبرها؟). ويعود، مرةً بعد مرة، إلى التأكيد على هذه الفكرة العبقريّة، ويتشفّ يَحْسده عليه سفّاحو الثقافة، متوهّماً أنّ تأكيده اللفظيّ على موتها منذ زمن هو إثباتٌ لموتها الفعليّ. ويبلغتْ به الطرافةُ أن أثر لو أنّ أصحاب الآداب أنقذوها... بإغلاقها، لتبقى حسناء إلى الأبد. لماذا؟ لمجرّدِ أنّ مُلهِمَه العظيم يوسف الخال فعل ذلك بحسنائه **شعر**. ولم يتوقّف السيد يوسف، ولو للحظة، ليحاسِبَ نفسَه، وهو الحداثيّ بامتياز، على رجعيّته المفرطة التي تجلّت بتأكيده أنّ المرأة لا تكون نافعةً إلاّ حين تكون حسناءَ تنتمي إلى «لحظات العشق الأوّل.» وكأنّ علامات الشيخوخة التي تعتري المرأةَ لا بدّ أن تُبْطِلَ فحولتَه التي تهيم بها كلُّ حسناوات الأرض.

وطالَعَنا الأستاذ محمد الحجيري بـ «تحقيق» حاول في مقدّمته أن يكون موضوعيّاً. وما لبث أن عاب على مجلة الآداب تأثُّرَها «بالمناخ الإقليميّ والعروبيّ والنضاليّ الذي يحدّد لها سقفَها ويبقيها في حيِّز المناخ السياسيّ وأغراضه المحدودة.» ولكنّ الزميل الحجيري لم يُخْبِرْنا، وهو الذي يكتب في جريدتين سياسيتين حتى العظم (ملحق **النهار**، و**الحياة**)، كيف لا تتأثر مجلةٌ (أو إنسان) بالسياسة، وكيف حدّدت السياسةُ سقفَ الآداب: أبتخصيصها ملفّاتٍ أو أعداداً كاملةً عن سارتر، وإدوارد سعيد، وتشومسكي، وفنكلستين، والترجمة، وحوار الحضارات، ونقد الحداثة؟ أم باتخاذ هيئة تحريرها مواقفَ تحليليةً (لا غوغائية) من اتفاقيات أوسلو وكامب دايفيد ووادي عربة و..؟ ترى، أينطبق رأيُه هنا على الزميل إلياس خوري، رئيس تحرير ملحق **النهار**، حيث يكتب الزميل الحجيري؟

ثم إنّ الحجيري يتناسى، في معرض مدحه لزميلتنا مجلة **أبواب**، أنّ الصُّور التي تصدُّر بها أعدادَها لا تَمْنع من أن يُكْتَب فيها ـ وبشكلٍ منتظم أحياناً ـ أكثرُ الكتّاب العرب عداءً للشيوعيّة وللقوميّة، ولـ«الإرهاب» الفلسطينيّ **(وضّاح شرارة، حازم صاغيّة). بل سبق أن تصدُّر أحدَ أعدادِها، إنْ لم تخنّي الذاكرة، مقالٌ لكنعان مكيّة (أو المدعوّ سمير الخليل) المعروف بتأييده للقصف الأميركيّ للعراق، بل وبدعوته بوش وشوارزكوف إلى احتلال بغداد!** أَوَتكون زميلتُنا **أبواب**، بعد هذا، محصّنةً من الإيديولوجيا، يا عزيزي محمد؟ أم أنّها ـ شأنها شأن مجلة الآداب ـ إيديولوجيّةٌ هي الأخرى رغم ادّعائها وادّعائكَ العكس؟ وأيّاً يكن الأمر، فإنّ من يختار «أنْ لا يَمْلك خطاً أو برنامجاً سياسياً» يقدّمه في زمنٍ يُذْبَحُ فيه العربُ من الوريد إلى الوريد لا يُمْكن أن يكون في منأًى عن السياسة؛ بل ربما كان في الحقيقة يتبنّى أقصى البرامج السياسيّة تطرُّفاً.

وأما الأستاذ محمود الريماوي فهو أكثر الكتّاب الأربعة اطّلاعاً على المجلة، وإنْ في مرحلتها الأولى على الأقلّ (وإلاّ لكان ناقَشَ بعضَ أعدادها الأخيرة التي يُجْمِع الباحثون على جدّيتها وفائدتها). ولكنْ كان يُنتظر من الأستاذ محمود، وهو أكثر الزملاء الأربعة حرصاً على المجلة، أن يقدِّم اقتراحاتٍ عمليةً لإنقاذ الآداب ذاتِ المستوى «المعقول» كما يرى هو نفسُه، بدلاً من أن يَرْفع قبّعتَه إجلالاً للراحلة الكبيرة!

وفي الختام أقول إنّ ثمة ما يجمع الكتّابَ الأربعة على اختلاف آرائهم، وهو النعي. فأيّ ثقافة جديدة يبشّر بها هذا النعي؟

سماح إدريس

«أبواب»: رداً على ردّ الآداب

جريدة الحياة ـ لندن (١ آذار/ مارس ٢٠٠١)

يبقى النقّاد الأربعة الذين ردّ عليهم السيّد سماح إدريس أبلغَ منا في الدفاع عن أنفسهم. إلاّ أنّ ما يعنينا مباشرةً فقرةٌ أَقْحمها في مقالته، تخلو من كلّ ما تعارفتْ عليه الأخلاقُ المهنيّة و«الزماليّة،» كي لا نقول الديموقراطيّة. فهو يقول (**الحياة**، ٢٠٠١/٢/١٨، ص ١٦):

«ثم إنّ الحجيري يتناسى، في معرض مدحه لزميلتنا مجلة **أبواب**، أنّ الصور التي تُصدِّر بها أعدادَها لا تَمْنع من أن يكتب فيها ـ وفي شكل منظّم [منتظم] أحياناً ـ أكثرُ الكتّاب العرب عداءً للشيوعيّة و'القوميّة ' و' الإرهاب ' الفلسطينيّ ..

أوتكون زميلتُنا **أبواب**، بعد هذا، مُحصّنةً من الإيديولوجيا، يا عزيزي محمد؟ أم أنّها ـ شأنها شأن مجلة الآداب ـ ايديولوجيّة هي الأخرى رغم ادّعائها وادّعائك العكسَ؟ وأياً يكن الأمر، فإنّ مَنْ يختار ' أنْ لا يملك خطأ أو برنامجاً سياسياً ' يقدّمه في زمن يُذبح فيه العربُ من الوريد إلى الوريد لا يُمْكن أن يكون في منأى عن السياسة؛ بل ربما كان في الحقيقة يتبنّى أقصى البرامج السياسيّة تطرّفاً.»

وهنا لا نريد الدخول في سجال يدور على الإيديولوجية واللاإيديولوجية. فنحن نزعم أنّ صفحاتنا مفتوحة للآراء كلّها شرط أن يتوافر فيها مستوى فنيّ إبداعيّ و/أو فكريّ ما، وألاّ تحضّ على كراهية أو اذى ينزل [ينزلان] بشعب أو دين أو جنس أو عِرْق. ما نريد أن نسأل فيه السيد إدريس هو: من هم «أكثر الكتّاب العرب عداءً للشيوعيّة و' القوميّة ' و 'الإرهاب الفلسطينيّ '» الذين يكتبون في **أبواب**، «في شكل منظّم [منتظم] أحياناً؟» وكيف يجيز السيد سماح لنفسه إطلاق هذه النعوت غير السموحة في تصنيف الكتّاب، وسط هذا الإجماع الثقافيّ العربيّ على ضرورة الديموقراطيّة واحترام الرأي الآخر كائناً ما كان؟

فالمؤسف أنّ الناقد ـ الزميل لم يختلفْ عن نقّاد آخرين اتّهموا **أبواب**، من مواقع أخرى، بأنّ كتّابها شيوعيُّون أو فوضويُّون أو علمانيُّون أو ليبراليُّون. فكأنّ القاسم المشترك بين هؤلاء النقّاد عدمُ قراءة النصوص التي تغاير رأيَ الناقد وذوقَه، والمسارعةُ إلى رميها بالتصنيف.

كان الأجدى بالسيد إدريس عدم الوقوع في ثقافة التصنيف الاتّهامي التي برعتْ بها قوى لا تمتّ إلى الثقافة والنشر والزمالة بصلة، خصوصاً أنّ المجلاّت كلّها تعاني أزماتٍ تستدعي التضافر والتعاطف والوقوف معاً.

ولا بأس بالاشارة إلى أنّ **أبواب** ممنوعة في غير بلد عربيّ. وقبل فترة قصيرة مُنعتْ في معرضيْ مصر والكويت، بالضبط لأنّها تثير بعضَ المسكوت عنه في التركيب الاجتماعيّ والثقافيّ العربيّ. ولا نبالغ إذا قلنا إنّ رحيل الآداب يبقى فعلاً خسارة لأنّها صوت وتقليد ينبغي الحرص عليهما، مهما اختلفت آراء القرّاء.

وكان من المستحسن ألاّ يبادر السيد إدريس إلى تسييس الموت، بعد تسييس الحياة، فيمنعنا من الحزن على زميلة عزيزة.

هيئة تحرير «أبواب»

تعليق رئيس تحرير الآداب على هيئة تحرير «أبواب»: توضيح.. ودعوة

تقول الزميلة **أبواب** إنّني «لم أراعِ الأخلاق المهنيّة والزماليّة كي لا نقول الديموقراطيّة» في ردّي على بعض منتقدي مجلة الآداب في الملفّ الذي أعدّه الزميل عبده وازن بعد النداء الذي وجّهته مجلتُنا لدعمها في أزمتها الراهنة. ولكنْ ما الضرر في أن أقول إنّ مجلتيْنا كلتيْهما إيديولوجيّتان، رغم ادّعاء الزميل محمد الحجيري وادّعاءِ **أبواب** العكسَ؟ فهل تنفي **أبواب** هذه «التهمة»، أم تظنّ أنّ «توافر الآراء» كافٍ لجعل أيٍّ كان غيرَ إيديولوجيّ؟

أما مَنْ أقصد بأكثر الكتّاب العرب عداءً للشيوعيّة و«القوميّة» و«الإرهاب الفلسطينيّ» فأنا أحيلهم على جريدة **الحياة** التي شطبتْ أكثر من ١٣ سطراً من ردّي، وضمنها أسماءُ بعض أولئك الكتّاب العرب. وأنا أعيد ذِكْرَ الأسماء الآن، متمنّياً أن تنشرها **الحياة** هذه المرّة [وقد فعلتْ مشكورةً (س.إ.)]. فقد ذكرتُ الأساتذة. كنعان مكية (الملقّب بسمير الخليل) وحازم صاغيّة ووضّاح شرارة. وواحد من هؤلاء الزملاء، صاحب كتاب **جمهورية الخوف**، معروفٌ بتأييده للقصف الأميركيّ للعراق، بل وحثّه الولاياتِ المتحدةَ على احتلال بغداد (أتُنْكر **أبواب** ذلك وهو أمرٌ موثَّق؟). وزميل آخر نعتَ المقاومة الوطنيّة اللبنانيّة بـ «الإرهاب.» وثالثٌ عبّر عن فرحه وشماتته لاعتقال فرنسا الدكتور جورج حبش عام ١٩٩٢. وهذا لا يعني أنّني ضد أن يعبِّر أيٌّ كان عن أيّ رأيٍ كان، حتى لو لم أحترمه. وبالمناسبة، لي كاملُ الحقّ، وبمقتضى الديموقراطيّة نفسها التي يتغنّى بها البعضُ دون فهمها على حقيقتها، في ألاّ أحترم كلّ الآراء الأخرى «كائناً ما كانت» (اتحترم **أبواب** آراءَ هتلر وصدّام حسين وشارون مثلاً؟) وهو لا يعني أيضاً أنّني لا أكنّ لـ **أبواب** الاحترام، بل أعتبرها زميلةً كريمةً تُغْني الثقافةَ والفكرَ وحركةَ الترجمة. ولم أصنّفْها بأيّ صفة، بل إنّ بعضَ كتّابها هم مَنْ صنّفوا أنفسَهم بمواقفهم الاتّهاميّة. كما أنّني لا أطْلب من أحد ـ لا من **أبواب** ولا من غيرها ـ أن «يُجيز» لي أن «أُطلق النعوت غير السموحة» (مَنْ صنّف الزميلة **أبواب** ضميراً لي؟)

وقبل الختام أسأل هيئة تحرير **أبواب**، التي أَحْرص فعلاً على صداقتها وبقائها وتخطّيها كلَّ المصاعب، عمّن يَطْعن في روح الزمالة الأدبيّة: انا الذي لم أفعل سوى أن انتقدتُ بعضَ كتّابها (الذين شطبتِ **الحياة** أسماءهم)، أم هي التي تُعلن على رؤوس الأشهاد أنّ «تسييسي للحياة سيمنعها من الحزن» على الآداب؟ ألمجرد «التسييس» (الذي تترفّع عنه **أبواب** أصلاً بحسب قولها) اضمحلتْ روحُ الزمالة وغاب «الحزنُ» أو سيغيب على «زميلة عزيزة»؟ وفي هذا الصدد، ما معنى تحريض النقّاد الأربعة على الردّ عليّ كما جاء في مقدّمة ردّ **أبواب**؟

ولا أودّ أن أنهي هذه الكلمة من غير أن أمدّ يدي إلى جميع المنابر الثقافيّة، ومن ضمنها **أبواب** التي أقرأها دائماً وبتمعّن (بعكس ادّعاء هيئة تحريرها)، إلى التكاتف من أجل الاستمرار على قيد الحياة... وإنْ كان ذلك لا يعني أن لا يكون لي موقفٌ من بعض الكتّاب الذين تقول **أبواب** إنّهم لا «يحضّون على كراهية أو أذى تنزل [ينزلان] بشعب...» وأتمنّى على **أبواب** وعلى كل المنابر الثقافيّة الرصينة في هذه الأمّة (وما أقلّها) أن تتخطّى «الحزنَ على زميلة عزيزة» قد تغيب، إلى السعي الحثيث للحؤول دون هذا الغياب، أيّاً كان بُعْدُ رئيس تحرير هذه «الزميلة العزيزة» عن «السماح». وندعوها، من على منبر جريدة **الحياة**، إلى لقاء ثقافيّ كبير نحدّد موعدَه وخطواتِه معاً ـ وعلى إختلاف ايديولوجيّاتنا ـ من أجل إحقاق حقوق المجلات الثقافيّة اللبنانيّة التي تواجَه بالتهميش والإغفال من لدن وزارة الثقافة اللبنانيّة، سواء حين تكون بيروت عاصمة للثقافة العربيّة (١٩٩٩) أو حين تصير عاصمةً للفرنكفونيّة (٢٠٠١).

سماح إدريس

عن مجلة الآداب

ملحق النهار ـ بيروت (٣ آذار/مارس ٢٠٠١)

الغريب أنّ إعلان مجلة الآداب عن مواجهتها عجزاً مالياً وأزمةَ توزيع أثار سجالاً حول المجلة نفسها، بدل أن يَخْلق مناخاً من التضامن الثقافيّ في العالم العربيّ. فالحقّ أنّ احتمال موتِ مجلةٍ حملتْ في صفحاتها جزءاً أساسياً من تاريخ الثقافة العربيّة الحديثة يثير القلقَ والحزن، ويدعو إلى عمل جماعيّ من أجل الإسهام في الإنقاذ.

غير أنّ الصورة لم تكن هكذا، للأسف. وهذا ما عكسه «الحوار» الذي دار على صفحات الجرائد العربيّة المختلفة. فبدل أن يكون السؤال هو كيف يتمّ تجاوز الأزمة، عبر مساعدة الآداب على الصمود والاستمرار، جاء مَنْ يفرك يديه فرحاً، أو مَنْ يَشْمت، أو مَنْ يُعْلن ليس فقط موتَ الآداب بل موتَ الفكرة العربيّة نفسها.

قبل أيّ سؤال، وقبل الدخول في مناقشة المسألة، يجب أن لا ننسى أمراً أساسيّاً، هو أنّ الثقافة تراكم، وأنّ انهيار المؤسّسات الثقافيّة لا يدلّ إلاّ على فقدان الحسّ التاريخيّ في الثقافة العربيّة الحديثة؛ وهذا يثير القلق لا الفرح. في هذا المعنى، فإنّ دعم استمرار الآداب وتطوُّرها ليس مهمةَ رئيسِ تحريرها سماح إدريس وحده بل هو واجب جميع المثقفين العرب، إلى أيّ تيّار سياسيّ أو ثقافيّ انتمَوْا.

نعود الآن إلى المسائل التي تثيرها أزمةُ الآداب، من أجل مناقشتها في شكل موضوعيّ، كي لا تختلط الأمورُ بعضُها ببعض، ويهيمنَ خطابٌ تقليديٌ يتّخذ أسماءَ الحداثة، بينما هو في الواقع مجرّد تابعٍ صغيرٍ لفكرٍ كولونياليّ، استشراقيّ، يعتقد أنّه عبر تقليده الفكرَ اليمينيّ الغربيّ، وانبطاحِهِ أمامه، يصير حديثاً وجزءاً من العصر.

أزمة الآداب، تطرح سؤالَيْن مترابطَيْن.

السؤال **الأول**، هو عن غياب المجلات الثقافيّة أو تهميشها في لبنان والعالم العربيّ. لبنان الذي أدّى دوراً متميّزاً في الخمسينيّات والستينيّات والسبعينيّات، عبر غنى مجلاته الثقافيّة واتجاهاتها المتعدِّدة: **الطريق**، الآداب، **الثقافة الوطنيّة**، **شعر**، **أدب**، **حوار**، **مواقف**، **الكرمل**، **الناقد**... يجد نفسه عملياً خارج الحلبة. أكثريّةُ مجلاّته أُقفلتْ، أو تواجه أزمةً، ولا وجود لاحتمالات ولادة مجلات جديدة. كأنّ المجلة الأدبيّة أو الثقافيّة لم تعد ضروريّة، واستعيض عنها بالصفحات الثقافيّة والملاحق الأدبيّة في الصحف المختلفة.

الحقيقة أنّ موت المجلات أو أزماتها لا تشكّل صفحاتُ الصحافة الثقافيّة تعويضاً عنها. لن أتطرّق الآن إلى تحليل واقع هذه الصفحات، لكنّي أنطلق من تجربتي وتجربة زملائي في **الملحق**، من أجل أن أقول إنّنا نواجه أزمة فعليّة، نهرب منها إلى الأمام، أو نتحايل عليها، أو نحاول الاقتراب منها.

أزمتنا لا تعود فقط إلى الحرب اللبنانيّة، والصعوباتِ التي يواجهها المشروعُ الاستقلاليّ الديموقراطيّ في لبنان، بل يجب البحث عنها في ضمور أدبيّ وفكريّ لم يستطع، أو لا يزال دون القدرة على بلورة مقتربات جديدة تضع البحث عن شكل ومضمون أدبيَّيْن جديديْن في ترابطٍ مع البحث الذي يتمّ في الفنون الأخرى: العمارة، الفنون البصريّة، فنون العرض، إلى آخره..

نحن على عتبة مرحلة ثقافيّة جديدة يجب أن تُولد وتتشكّلَ وتثيرَ الانقسام. غير أنّ المناقشات التي دارت وتدور تتوقّف في منتصف الطريق: السجالُ حول العمارة الذي انطلق من مشروع وسط بيروت انطفأ فجأةً، والسجالُ حول الرواية التي عرفتْ تحولاً جذرياً بعد الحرب لم يبدأ بعد، والسجالُ حول فنون العرض ما بعد حداثيّة لا يزال في دائرة الترجمة...

لماذا لا تتبلور الأفكار؟ هل لأنّ الثقافة اللبنانيّة وقعتْ تحت تأثير «ثقافة الشرفة» أو «ثقافة الفيترين»، فتمّتْ شخصنتُها، الأمر الذي أدى إلى شيوع ذاتويّة لا علاقة لها بالأسئلة التي يطرحها النتاجُ الثقافي؟ أم لأنّ التفكّك الذي أصاب البنى الإيديولوجيّة خلال الحرب لم يتمّ استبدالُه برؤى تربط الثقافةَ بالمجتمع، وتصوغ فكرةً أو أفكاراً جديدةً للتغيير الثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ؟

السؤال الثاني هو عن أزمة دور المثقف في العالم العربيّ اليوم. والصورة تثير القلق فعلاً. فبعدما قامت الأنظمة العسكريّة، وأنظمةُ الحزب الواحد والزعيم الأوحد، بتحطيم جميع البنى الاجتماعيّة والثقافيّة، وجد المثقفُ نفسَه في المنفى أو في السجن أو في الصمت. والمعادلة التي صيغتْ في مصر، عن حماية الدولة للمثقفين المُحْدَثين في مواجهة التيارات الأصوليّة، لم تكن سوى مشروع مبتذل قام بمحاولة خَصْيِ آخرِ ما تبقّى من الدور الثقافيّ التنويريّ، قبل أن ينقضّ على الثقافة نفسها، ويضعَها تحت سنابك القمع والمنع والاتّهام الأخلاقيّ والدينيّ!

هنا أضع أزمةَ الآداب، وأزمةَ الطريق، وأزماتِ جميع المنابر الثقافيّة الجديّة. السؤال هو كيف نحرّر الثقافة الديموقراطيّة من أسر هذه الأنظمة السياسيّة والفكريّة المتداعية من جهة، وكيف نعيد ربطَ الثقافة بالديموقراطيّة والتغيير من جهة ثانية؟

حين أضع الأزمة هنا، فأنا أحاول قراءةَ الفراغ النظريّ والفكريّ الذي لم يواكب النتاجَ الأدبيّ الجديدَ في كشوفاته، وخصوصاً في ميدان الرواية التي تَشْهد تراكماً نوعياً وأعمالاً سوف تكون شهادةً كبرى على هذا الزمن المملوكيّ وضده.

الأزمة ليست تقنيّة فقط، وليست مرتبطة بالتوزيع والرقابة والكلفة واجتياح الصحافة المنفّطة (من النفط) لكلّ شيء. الأزمة اسمُها الحصار. الثقافة محاصَرَةٌ لكنّها ربما لا تعي ذلك، أو هي غير قادرة على مواجهته، أو لا تملك رؤيا تسمح لها بخوض هذه المعركة الكبرى التي اسمها معركةُ الديموقراطيّة وحريّة الرأي واستعادة المجتمع المدنيّ حقَّه في أن يكون.

الرقابة سوف تستمر، بل سوف تتزايد. والمماليكُ القدامى والجدد سوف يتكاثرون على مائدة النشر والكتابة. المعركة إذاً ليست هنا، لأنّها إذا خيضتْ على هذا المستوى سوف تكون خاسرة.

المعركة يجب أن تتمّ في حلبة أخرى اسمُها أخلاقُ الثقافة. نعم المعركة أخلاقيّة في جوهرها، رغم أنّ التُّهمة الأساسيّة التي يُرمى بها الأدباءُ هي خروجُهم على الأخلاق! وفي المعركة يجب أن يتحطّم ويتفكّك المستوى الأخلاقيّ الكاذب للأنظمة الديكتاتوريّة، وللفكر الاستشراقيّ الجديد في آن واحد.

عنوانُ المعركة هو الحريّة، حريّةُ الكاتب وحريّة القارئ، والحريّتان لا تنفصلان. لا تستطيع أن تكون كاتباً أو فناناً حراً في مجتمع مستعبد. كما لا تستطيع أن تكون فناناً من دون قيم ومعايير موقّتة، توضع من أجل أن تُستبدل بعد حين.

وفي معركة الحريّة هذه لا مكان للعبيد وخدّام الأنظمة ولادعياءِ الحداثة الكاذبين. إنّها معركة كبرى، هدفُها الأول استعادةُ المثقف العربيّ دورَه، وتحطيمُ أوهام «التجسير» أو المساعدات الماليّة البريئة (من مؤسّسات أميركيّة ملتبسة)، والربطُ بين القضية الوطنيّة العربيّة والديموقراطيّة.

قد تجد الثقافةُ الديموقراطيّةُ نفسَها محاصرةً ومعزولة. قد تَضْمُر المجلاتُ الباقية أو قد يتراجع توزيعُها بفعل القمع والمنع. قد يجد المثقفون أنفسَهم في قفص الاتّهام من جديد (مثلما يحصل في سوريا اليوم). لكنّ هذه الثقافة المحاصَرة هي العنوانُ الوحيد للحاضر والمستقبل... هذا إذا امتلكتْ تفاؤلَ الإرادة في مواجهة تشاؤم العقل.

الياس خوري

(روائي ورئيس تحرير ملحق النهار)

نداء من الآداب

لم يعدْ سرّاً أنّ مجلّة الآداب تواجه مشكلات ماديَّة حقيقيَّة تهدِّدها بالتوقُّف النهائيّ أو الاحتجاب الموقّت أو الصدور غير المنتظم، حتى قبل أن تَبْلغ عامَها الخمسين. ولم تعد دار الآداب قادرةً وحدها على القيام بكامل مصاريفها في المستقبل. ولم تنجح إدارة المجلّة حتى الآن في إقناع الدول العربيَّة بالاشتراك المباشر فيها، أو بطلب كميّات محدَّدة منها كي لا تُتلَف النسخُ غير المبيعة أو تذهبَ بشكلٍ غير شرعيّ إلى التجّار الذين يَجْمعون الأعدادَ الإفراديَّة ليبيعوها لاحقاً إلى مؤسَّسات على شكل مجموعات. وفشلت المجلة حتى الآن في كسر الرقابات العربيَّة عليها، وهو ما قلَّصَ سوق الآداب إلى بضع أسواق عربيَّة. ورفضَت الآداب، وستواصل رفضَها (إن استمرَّت على قيد الحياة)، الانضواءَ تحت جناح أيّ سلطة عربيَّة في مقابل استمرارها الماديّ.

إنّ مجلة الآداب تناشد كل محبّي الثقافة العربيَّة الجادّة، وكلّ الساعين إلى تعزيز الحرية في الوطن العربيّ، أن يبادروا فوراً إلى دعم هذه المجلة، بالوسائل التالية:

١ ـ شراء المجموعة الكاملة (١٩٥٣ ـ ٢٠٠٠)، البالغة ٤٨ مجلداً، وتحتوي عصارة التجربة الثقافيَّة العربيَّة، شعراً ونقداً وقصةً ونضالاً ثقافياً. الثمن: ٤٠٠٠$، بما في ذلك الشحن الجويّ إلى أيّ بلدٍ في العالم، أو ٣٦٠٠$ داخل لبنان.

٢ ـ الاشتراك السنويّ المباشر فيها، بالأسعار التالية:

البلد	الأفراد (بالبريد العادي)	المؤسَّسات (بالبريد المضمون)
لبنان	$٣٠	$٦٠
البلاد العربيَّة (باستثناء المغرب، ليبيا، الجزائر، تونس)	$٤٥	$٨٠
أوروبا وافريقيا (بما في ذلك المغرب، ليبيا، الجزائر، تونس)	$٥٠	$٨٥
البلدان الأخرى	$٦٠	$٩٥

٣ ـ التبرُّعات. ونقترح على كل ميسور من المثقفين العرب الاشتراك بعدد معين من النسخ ترسل هدية إلى أصدقائه من المثقفين. ونأمل أن يدرك المتبرِّعون الكرام أنَّ تبرُّعاتهم لا تلزمنا بشيء نحوهم، سوى الشكر والتقدير البالغَيْن.

٤ ـ شراء كميَّة «مقطوعة» من النسخ دون مرتجع، وبالأسعار المخصَّصة لكل نسخة في كل بلد.

٥ ـ الإعلان:

الغلاف الأخير الخارجيّ	$٣٥٠	(٤ ألوان)
أحد الغلافين الداخليّين	$٢٥٠	(٤ ألوان)
صفحة داخليَّة كاملة	$١٠٠	(بالأسود والأبيض)
نصف صفحة داخليَّة	$٦٠	(بالأسود والأبيض)

العنوان: مجلة الآداب، ص.ب. ٤١٢٣، بيروت، لبنان

الحساب المالي: دار الآداب ١ ـ ٨١٠ ـ ٧٥٦٠٥٩ ـ ٣٢٨.، البنك العربيّ، فردان، بيروت

سهيل إدريس وسماح إدريس



فهرس

الآداب ٤/٣ آذار (مارس) ـ نيسان (ابريل) ٢٠٠١ ـ السنة ٤٩


فتنة الرؤوس والنسوة
سالم حميش
رواية
دار الآداب

الباذنجانة الزرقاء

ميرال الطحاوي

